



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>

FOREIGN
DISSERTATION
54464

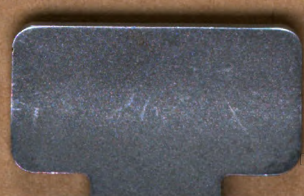


B. 2645705

UC-NRLF

B 2 645 705

LIBRARY
APR 28 1953
UNIVERSITY OF CALIFORNIA



FOREIGN
DISSERTATION

Prolegomena

zu einer erstmaligen Herausgabe

des

Kitāb al-hidāja 'ila farā'id al-qulūb

(חובות הלבבות)

von

Bachja ibn Josef ibn Paqūda

aus dem 'Andalus

nebst einer größeren Textbeilage

Inauguraldissertation

zur Erlangung der philosophischen Doktorwürde

der hohen philosophischen Fakultät

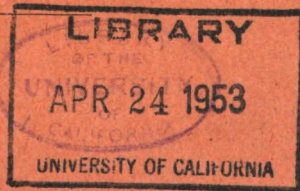
der Kaiser-Wilhelms-Universität zu Straßburg i. E.

vorgelegt von

A. S. Yahuda

Darmstadt 1904

C. F. Winter'sche Buchdruckerei



Das Original des Kitāb al-hidāja lag der Fakultät in einem viel größeren Umfange vor. Mit Genehmigung der hohen philosophischen Fakultät erscheint als Textbeilage zu den Prolegomena nur der erste Abschnitt des Bachjaschen Werkes.

Von der Fakultät genehmigt am 25. Juli 1903.

V i t a.

Ich Abraham Shalom Ezekiel Yahuda bin am 4. Juni 1878 von jüdischen Eltern, die aus Bagdad stammen, in Jerusalem geboren. Nach orientalisch-jüdischer Sitte schon im frühesten Alter in das hebräische, besonders biblische Schrifttum eingeführt, begann ich in meinem zwölften Lebensjahr mich auch mit den klassischen Werken der arabischen Sprache, die mir als Muttersprache vertraut war, zu beschäftigen und wandte mich sodann auch dem weitem Gebiete der orientalischen Sprachen zu. Mit 16 Jahren fing ich an, mir die französische Sprache, sowie die anderweitigen Schulfächer anzueignen. Ende 1896 kam ich nach Deutschland und hielt mich zwei und einhalb Jahre in Frankfurt a. M. auf, wo ich mir die Kenntnis der deutschen Sprache, sowie die zum Besuche einer Universität erforderliche Vorbildung zu erwerben bemüht war. Ostern 1899 bezog ich die Kaiser-Wilhelms-Universität zu Straßburg i. E., an der ich mit einer Unterbrechung von zwei an der Ruprechts-Karls-Universität zu Heidelberg zugebrachten Semestern (WS. 1900/1 — WS. 1901/2) bis zum Abschluß meiner Studien studierte. Vorlesungen hörte ich bei folgenden Herren Professoren: In Straßburg bei Euting, Hübschmann, Jost, Landauer, Leitschuh, Neumann, Nöldeke, Nowack, Schwally, Graf Solms-Laubach, Spiegelberg, Windelband, Ziegler; in Heidelberg bei Bezold, Exc. Kuno Fischer, Hensel, Thode, Waldberg.

Allen diesen meinen hochverehrten Lehrern fühle ich mich aufs tiefste zu Dank verpflichtet.

1. Bachjas Werk.

Schicksal und Bedeutung des arabischen Originals.

Nur wenige Werke der jüdisch-arabischen Literatur des Mittelalters haben eine Verbreitung gefunden, wie das moral-philosophische Werk *Al-Hidāja 'ilā farā'id al-qulūb* von Bachja ben Joseph b. Paqūda aus dem 'Andalus.¹ Von den Gelehrten zu allen Zeiten hochgeschätzt, nahm es und nimmt es auch in den weiteren Kreisen der Laien den ersten Platz unter den Erbauungsbüchern ein, ja es wird vielfach noch heute, besonders im Osten, als eine Art heiliges Buch angesehen. Mit den anderen Werken der jüdisch-arabischen Literatur aber teilt es das Schicksal, daß das arabische Original vor der hebräischen Übersetzung, die schon sehr bald nach dem Tode des Verfassers von Jehuda ben Tibbon ausgeführt wurde², in den

¹ Ich schließe mich der üblich gewordenen Wiedergabe des Namens **בחי** durch Bachja an, obgleich die Form Bachje, welche bei den orientalischen Juden gang und gäbe ist, schon darum mehr für sich hat, weil sie auf einer Tradition beruht, die von Nordafrika bis nach Jemen in gleicher Weise sich erhalten hat. Die bei den occidentalen Juden verbreitete Aussprache ist Bechai, was aber kaum auf irgend eine maßgebende Überlieferung zurückgehen dürfte, da die spanischen und portugiesischen Juden ebenfalls Bachje bezw. Bachel überliefern (vgl. Steinschneider, Hebr. Übers., § 214). Über die Lebenszeit unseres Autors handeln wir weiter unten. Über den Titel seines Werkes *al-hidāja* u. s. f. vgl. unsern Text, p. f.

² Der verbreitete Titel der Tibb. Übersetzung ist **חובות הלבבות**, obwohl Tibb. selbst seine Übersetzung richtig **תורת חובות הלבבות** genannt hat (vgl. seine Einleitung). Den ersten Abschnitt hat er auf Anregung des Rabbi Mešullam ben Jaqob in Lunel († 1170) übersetzt. Später übersetzte er auch die übrigen Abschnitte. Nach David Gans, **צמח דוד**, Prag 1589, t. I, p. 55 b soll Tibbon seine Übersetzung bereits im Jahre 1160 n. Chr. gemacht haben (vgl. **אור החיים** von H. J. Michael, Frankfurt a. M. 1891, p. 270. Steinschneider, Hebr. Übers., p. 373 und Arab. Lit. d. Juden, p. 133 scheint die Angabe des David Gans nicht gekannt zu haben). Gleichzeitig mit Tibbon übersetzte auch Joseph Kimchi das *Kitāb al-hidāja*. Von dieser Übersetzung, die mehr paraphrastisch ist, hat sich nur ein Bruchstück aus dem

Yahuda, Prolegomena zu Bachjas *Kitāb al-hidāja*.

Hintergrund trat. Allein während die arabischen Originale des *Dalālat alḥā'irīn* von Maimonides und des *al-'Amānāt wal-i'tiqādāt* von Sa'adja durch Gelehrte wie Munk und Landauer¹, und neuerdings auch die Originale des *al-Chazari* von Jehuda Halevi und des *'Iṣlāḥ al 'aḥlāq* von Salomon b. Gebirol durch H. Hirschfeld und S. Wise² wieder ans Tageslicht gefördert wurden, hat das *Kitāb al-hidāja* von Bachja noch keinen Herausgeber gefunden. Das ist auffällig, doch nicht unerklärlich, wenn man die Beschaffenheit der uns erhaltenen Hss. ins Auge faßt. Zwar hat es an Versuchen, das arab. Original des *Kitāb al-hidāja* herauszugeben, nicht gefehlt. So schrieb bereits im Jahre 1634 ein in Konstantinopel lebender jüdischer Gelehrter namens Jakob Roman an Johann Buxtorf, daß er damit umgehe, neben dem מורה des Maimonides und dem *al-Chazari* des Jehuda Halevi auch das חובות הלבבות des Bachja im arab. Original nebst einer latein. und hebr. Übersetzung herauszugeben.³ Wahrscheinlich wollte er der von ihm geplanten Herausgabe des Bachjaschen Werkes die jetzt im Cod. orig. arab. 757 in der Bibl. Nationale zu Paris befindliche Handschrift zugrunde legen, da dieselbe in seinem Besitz war und nebst seinem Namenszug auf dem Vorderblatte in den letzten zwei Abschnitten einige von seiner Hand herrührende

7. Abschnitt erhalten. Es wurde zuerst von Jellinek resp. Benjacob in der Leipziger Ausgabe 1846 veröffentlicht, später auch in der Ausgabe von David Sluczky in der Sammlung *הכמת ישראל*, Bd. 8, XXXV ff. Steinschneider, Hebr. Übers., pp. 373, 375, 377.

¹ S. Munk, *Le Guide des égarés*, 3 Bde., Paris 1856—1866. S. Landauer, *Kitāb al-Amānāt wal - I'tiqādāt* von Sa'adja u. s. f., Leiden 1880.

² H. Hirschfeld, *Das Buch Al-Chazari arab. Text u. s. f.*, Breslau 1887; S. Wise, *The Improvement of the moral qualities etc. by Salomon b. Gabirol*, *Oriental Studies*, vol. I, New-York 1901. Diese zwei Editionen sind leider nicht mit der nötigen Sorgfalt ausgeführt, wie Goldziher, *ZDMG*, XLI, 691—707 und *Zeitschr. für Hebr. Bibliographie* 1902, Heft 5, p. 140 f. eingehend nachgewiesen hat.

³ Vgl. E. Carmoly, *Revue Orientale*, Bd. I, p. 347. Dieser Brief ist datiert: „2. Kislev 5394 orb. cond.“ = 1633—34 p. Chr. Interessant ist, daß Roman in seinem Brief hervorhebt, die arab. Originale müßte er mit hebr. Charakteren herausgeben, nicht nur, weil ihm in Konstantinopel keine arabischen Typen zu Gebote ständen, sondern auch, weil die Türken es nicht gerne sähen, wenn jüdische Werke in ihrer Schrift erschienen. Vgl. auch Arab. Lit. d. Jud., § 211.

Randnoten aufweist.¹ Ebenso scheint Ed. Pocock eine kritische Ausgabe des Kitāb al-hidāja vorbereitet zu haben. Die von ihm aus Aleppo mitgebrachte und später in den Besitz der Bodleiana übergegangene Handschrift Neub. 1225 ist durchgängig mit seinen Bemerkungen und Berichtigungen versehen.² Aber weder Jakob Roman noch Ed. Pocock haben ihr Unternehmen ausgeführt, und die von ihnen geretteten zwei Handschriften harrten weitere Jahrhunderte des Herausgebers. In neuerer Zeit wurde das arab. Original von Jechiel Lewensohn und B. Goldberg wieder vorgenommen, und beide haben, unabhängig voneinander, den Versuch gemacht, wenigstens die Tibbonsche Übersetzung nach dem arab. Original zu berichtigen. Lewensohn hat seine Berichtigungen in einer kleinen Schrift **חיי לבבות** (Wien 1872, 44 pp. 8⁰) veröffentlicht.³ Außer der

¹ Roman gibt an, daß die Handschrift im Jahre 1615 n. Chr. in seinen Besitz gelangt ist. Seine Angabe lautet: **קנתי זה הכפר היום יו' (= יום) ה' בח' (= בחדש) חשו' שענו ליצירה (=) 5376 orb. cond. =) אני הצעיר יעקב בכמ' צחק רומאן וזלה**. Im Jahre 1676 n. Chr. kam diese Handschrift in die Bibliothek Colberts. Dies geht aus einer Notiz hervor, die der damalige Konservator der genannten Bibliothek, Étienne Baluze, auf dem ersten Blatt der Handschrift angebracht hat: „Codex iste in bibliothecam Colbertinam delatus est ex urbe Constantinopolitana anno MDCLXXVI“. Später, im Jahre 1732, wurde die ganze Colbertsche Sammlung (800 Hs.) von der Bibl. Nationale erworben (vgl. Minerva II, 553).

² Die Identität der Schrift der betreffenden Bemerkungen mit der Handschrift Pococks habe ich auf Grund von Ms. Poc. 392 festgestellt, welches von seiner Hand geschrieben ist und eine vollständige lateinische Übersetzung der Sprichwörterammlung des Maidani enthält (vollendet in Aleppo, 12. September 1635). In Aleppo hielt er sich in den Jahren 1630—36 als Kaplan der englischen Gemeinde auf und sammelte dort eine große Anzahl von sehr wertvollen Handschriften (vgl. Encyclop. Brit. s. v.). Dafür, daß er auch unsere Handschrift des Kitāb al-hidāja aus Aleppo mitgebracht hatte, spricht eine auf Blatt 143 a befindliche Notiz über die Eroberung der Stadt Aleppo durch Tamerlan 1400 n. Chr.; vgl. weiter unten. In die Bodleiana kam diese Handschrift nebst vielen anderen arab. und jüd.-arab. Handschriften im Jahre 1693; vgl. W. D. Macary, Annals of the Bodleian Library, Oxford 1890, p. 161.

³ Die bei Steinschneider, Arab. Lit. der Juden, p. 134 angeführte zweite Schrift Lewensohns: **חיי לבבות אור חיי לבבות** New-York 1885, ist eigentlich nur eine um einige Blätter vermehrte 2. [Titel-]Ausgabe des **חיי לבבות** und enthält auf den hinzugefügten Blättern nur einige polemische Auseinandersetzungen mit den Rezensenten seiner ersten Schrift **חיי לבבות**.

Pocockschen Handschrift Neub. 1225, die er in seinem Vorwort erwähnt, hat er noch ein Fragment des arab. Originals benutzt. Er beschränkte sich jedoch in seinen Berichtigungen nur auf einige Kapitel des II. und III. Abschnittes und gab außerdem nur noch einige Bemerkungen zum Anfange und zum Schlusse der Tibbonschen Übersetzung.¹ Von großer Bedeutung sind seine Berichtigungen nicht, denn sie enthalten mehr polemische Auseinandersetzungen mit den Kommentatoren der Tibbonschen Übersetzung als Berichtigungen zu derselben. Dazu kommt, daß auch die wenigen von ihm versuchten Berichtigungen nicht immer zutreffend sind. Noch schlimmer steht es mit den Berichtigungsversuchen B. Goldbergs, die er nach der Handschrift der Bibl. Nationale, orig. arab. 757 gemacht, und die er der durch David Sluczki veranstalteten Neuauflage des חובות הלבבות in der Sammlung חכמת ישראל (Warschau 1871, 16^o) beigegeben hat. Auch er beschränkt sich nur auf einige sehr unbedeutende Partien der Einleitung und des I. Abschnittes, zeigt aber weder das richtige Verständniß für das Arabische, noch weiß er die Tibbonsche Übersetzung gebührend zu würdigen. Im allgemeinen kommt es sowohl Lewensohn als auch Goldberg mehr darauf an, ihre eigene Weisheit an den Tag zu legen, als wirkliche Berichtigungen zu der Tibbonschen Übersetzung zu geben.

So dürfte es denn an der Zeit sein, auch das Original des Kitāb al-hidāja dem Studium der jüd.-arab. Literatur und Religionsphilosophie zugänglich zu machen, um endlich alle Hindernisse zu beseitigen, die sowohl dem sachlichen Ver-

¹ Herr Farağ Mizraḥī in Alexandrien, durch dessen Vermittlung Lewensohn das fragliche Fragment aus einer Genizā in Kairo erhalten hatte (vgl. Vorwort zu חיי לבבות), teilt mir mit, daß dasselbe magribinischen Ursprungs gewesen sei und nur einen kleinen Teil des Bachjaschen Werkes enthalten habe. Wie mir aber Herr Prof. Goldziher mitzuteilen die Güte hatte, besaß L. größere Partien des arab. Originals von Bachjas Werk. Er hat dies 1872 Herrn Prof. G. in Wien persönlich mitgeteilt und befragte ihn auch wegen einzelner Stellen, die auch anderen Kapiteln angehörten als den oben erwähnten Abschnitten II und III. Wo sich dieses Fragment augenblicklich befindet, ist mir nicht bekannt, jedenfalls ist es nach meinen eingehenden Erkundigungen weder in Kairo noch in Alexandrien vorhanden. Soll vielleicht Steinschneider, Arab. Lit. der Juden, p. 133, 17, dieses Fragment gemeint haben?

ständnis als auch der literarischen Beurteilung dieses hervorragenden ethischen Werkes bis jetzt im Wege standen. Denn die Tibbonsche Übersetzung, auf die man bis jetzt beim Studium des Bachja angewiesen war, ist trotz ihrer großen Vorzüge in keiner Weise hinreichend, weder für das vollständige Verständnis des Inhalts noch für die Lösung aller der Fragen und Schwierigkeiten, welche das Bachjasche Werk in literarisch-gehistorischer Beziehung darbietet. Viele Stellen des Kitāb al-hidāja sind in der Tibbonschen Version ohne Vergleichung des arab. Originals überhaupt nicht verständlich, abgesehen davon, daß Tibbon selbst an einzelnen Stellen seinen Text mißverstanden hat.¹ Erst die Veröffentlichung des arab. Originals kann uns über alle diese Schwierigkeiten hinweghelfen und eine richtige Auffassung des Bachja ermöglichen.

Aber auch der Zusammenhang der Bachjaschen Theologie mit der muhammedanischen Religionswissenschaft, die Beziehungen der moralphilosophischen Anschauungen Bachjas zur ethischen und asketischen Literatur der Muhammedaner im allgemeinen und sein engeres Verhältnis zu einzelnen muham. Schriftstellern lassen sich erst auf Grund des genauen Studiums des Originals des Kitāb al-hidāja erkennen und richtig beurteilen. Daß Bachja vielfach die muhammedanische Literatur benutzt hat, stand immer fest. Dies war in der Richtung der jüdischen Bildung jener Zeit begründet. So sagt er selbst in der Einleitung², «er habe nicht allein die Worte der Pro-

¹ In einem Anhang zur Gesamtausgabe des Kitāb al-hidāja werde ich auf alle diese Stellen hinweisen und eine richtige hebräische Übersetzung derselben auf Grund des arab. Originals zu geben versuchen. Jakob Reifmann hat in **אוצר הספרות**, herausgegeben von E. Gräber, Krakau 1888, Jahrg. II, bereits den Versuch gemacht, solche Stellen der Tibbonschen Übersetzung zu berichtigen resp. zu erklären. Zwar entwickelt er dabei großen Scharfsinn, trifft aber nur selten das richtige. Und gerade seine Erklärungen zeigen, wie unbedingt notwendig die Kenntnis des Arabischen für eine richtige Würdigung der Tibbonschen Version ist.

² ثم اتبعت ذلك بآثار النقل عن أوائلنا والأفاضل والحكماء من كل طبقة الذين بلغتنا أخبارهم لما رجوت من سكون النفوس اليها واصغاء القلوب الى علمها مثل نواذر الفلاسفة وآداب اهل الزهد في الدنيا وسيرهم الحمودة (vgl. die hebr. Übers. ed. Stern, Wien 1856, p. 23 f.).

pheten und ältesten Lehrer des Judentums angeführt, sondern auch die Äußerungen frommer und gelehrter Männer anderer Religionsbekenntnisse in sein Werk aufgenommen, in der Hoffnung, daß dieselben einen guten Eindruck bei seinen Lesern hervorrufen würden».¹ In welchem Maße aber dies geschehen ist, wie weit sein Werk von der muham. Literatur, nicht bloß in rein formeller, sondern auch in materieller Beziehung beeinflußt wurde, kann erst durch das Studium des arab. Originals genau und zuverlässig festgestellt werden. Freilich hat man schon auf Grund der Tibbonschen Version versucht, die Quellen vieler Stellen des *חובות הלבבות* zu finden und beispielsweise diejenigen «Frommen und Gelehrten

Die Bezeichnung *فاضل* — *أفاضل* ist bei den muham. Schriftstellern sehr beliebt für gelehrte Theologen, die sich besonders durch Frömmigkeit und Askese auszeichnen. In diesem Sinne gebraucht es auch Bachja, und Tibbon hat recht, wenn er es stets mit *חסידים* übersetzt und nicht mit *חכמים*. Interessant ist es, daß sich *فاضل* noch heute in den jüdisch-magribinischen Dialekten in dieser Bedeutung erhalten hat, und noch heute wird *חסיד* mit *فاضل* übersetzt. (Vgl. Psalmen mit jüd.-magribinisch-arab. Übersetzung, Livorno 1887, bei Benamozegh, Psal. 43, 1: *פאצל*; 50, 5. 52, 11. 97, 10 plur. *אפצאל* = *أفاضل*. Dagegen 79, 2. 89, 20: *פאצלון*. Das Wort *חסיד* wird darin durchgängig mit *فاضל* übersetzt, während *צדיק* stets durch *صالح* wiedergegeben wird.)

¹ Die „frommen Männer und Gelehrten“, deren Aussprüche Bachja anführt, jedoch ohne ihre Namen zu erwähnen, sind zumeist muham. Asketen und Männer, die von den muham. Schriftstellern als Muster lauterer Frömmigkeit und vornehmer Gesinnung anerkannt sind. Diese sind, um nur einige zu erwähnen: Mälik, † 795 n. Chr. ‘Abdallah ibn al-Mubarak, † 736. al-Šāfi‘i, † 820. Abu Suleimān al-Darāni, † 830. Du-al-Nūn, † 859. al-Ġuneid, † 890. Ruweim, † 915. Abu-al-Hasan-al-Bašri, † 935. Al-Šibli, † 945. Gelegentlich zitiert Bachja auch Sprüche, die Jesus in den Mund gelegt worden sind. Auch ein Vers des al-Mutanabbi, † 965, kommt bei ihm vor. (Dieser Vers fehlt in der hebr. Übers. Übrigens wird derselbe Vers auch von b. Gebirol in *‘Išlāḥ al-‘Aḥlāq* ed. S. Wise, p. 40, 9 zitiert. Vgl. *Diwan des al-Mutanabbi*, hg. von Našif al-Jāzigi, Beirut, p. 267, 7.) Von den älteren Khalifen, die Bachja als *أحد الأمراء* anführt, sind zu verzeichnen: Abu Bakr. ‘Umar ibn al-Ḥaṭṭāb und ‘Ali. Besonders häufig kommt ‘Umar ibn ‘Abd-al-‘Aziz vor, den auch Gazālī mit Vorliebe zitiert und den er seinem „König“ in seinem Fürstenspiegel *al-Tibr al-Masbūk*, p. 48, als den edelsten, frömmsten und gerechtesten Herrscher vorhält (vgl. auch: Ta‘rīf al-‘Aḥjā’ a. R. des ‘Iḥāf, Bd. I, 29, wo dieser ‘Umar als „die Stütze“ und „der Erneuerer“ des ersten muham. Jahrh. gefeiert wird, und die hübsche Anekdote in ‘Iḥjā’ a. R. des ‘Iḥāf, Bd. VIII, 381).

anderer Konfessionen» zu ermitteln, auf die Bachja in der zitierten Stelle hinweist. So hat David Kaufmann in seiner Abhandlung «Die Theologie des Bachja ben Pakuda» (Sitzungsberichte der Wiener Akademie d. Wissensch. 1874) durch eine eingehende Vergleichung des ersten Abschnittes des Kitāb al-hidāja mit den Schriften der 'Iḥwān al-ṣafā — die ihm allerdings nicht im Original, sondern nur in der deutschen Bearbeitung von Friedrich Dieterici zugänglich waren¹ — die Abhängigkeit Bachjas in seinen philosophischen Anschauungen von den 'Iḥwān al-ṣafā beweisen wollen. Ferner hat Martin Schreiner in seiner Abhandlung «Der Kalām in der jüdischen Literatur» (Beilage zum 13. Bericht über die Lehranstalt für die Wiss. des Judent. in Berlin 1895) auf die asketischen Schriften der Muhammedaner aufmerksam gemacht, aus denen einige Stellen im 9. Abschnitt des Kitāb al-hidāja entlehnt sind (l. c. p. 25). Rosin (Die Ethik des Maim., p. 60), Bacher (Bibelexegese der jüd. Religionsphilosophie, p. 56, Anm. 4) und Goldziher (Revue de l'Histoire des Religions 37, p. 322) haben noch einzelne Entlehnungen Bachjas aus Gazāli, oder richtiger Anlehnungen an Gazāli, festgestellt.² Allein alle diese an sich sehr verdienst-

¹ Das arab. Original des ganzen Werkes ist erst 1888—89 in Bombay erschienen (in 4 Bänden). Dieterici veröffentlichte in seiner Sammlung „Die Philosophie der Araber im X. und XI. Jahrhundert“ nur Exzerpte aus den Abhandlungen der „Lautern Brüder“. Die in Kairo unternommene Herausgabe dieses Werkes wurde nach Erscheinen des ersten Bandes (1889, VIII. 324 pp.) durch Eingreifen der orthodoxen Muhammedaner eingestellt.

² Rosin führt das bekannte Gleichnis von dem Kinde an, welches sowohl Bachja (ed. Stern, p. 234 f.) als auch Maimonides (in seiner Einleitung zum 10. Abschnitt vom Traktat Sanhedrin) dem Gazāli (vgl. מִצְנֵי צֶדֶק, eine Übersetzung von Gazālis Mizān al-'a'māl, ed. J. Goldendahl, Leipzig 1839, p. 13) entlehnt haben. Bacher hat die Stelle ed. Stern, p. 360, 2 ff. im Auge, Goldziher die Stelle p. 423, 20 ff. und 'Iḥja' al-'Ulūm ed. Kairo III, p. 81. Alle diese Stellen stimmen aber nicht wörtlich mit Gazāli überein und kommen, wie Goldziher mir nachträglich mitteilte, schon bei früheren Autoren vor. Es mag hier noch erwähnt werden, daß schon M. Sachs, Religiöse Poesie 1846, p. 274 einen Einfluß Gazālis auf Bachja vermutet hat. In dem kürzlich erschienenen 2. Band der Jewish Encyclop. s. v. Bachja behauptet der Verfasser des betreffenden Artikels (J. Broydé), der 8. Abschnitt fi muḥāsabat al-nafs des Kitāb al-hidāja sei dem Ḥārīṭ al-Muḥāsibī († 857 n. Chr. = 243 H., vergl. Ḥaḡḡi Ḥalifa V, 87) entnommen worden. Er verweist dabei auf Ḥaḡḡi Ḥalifa III, 471, wo jedoch nichts anderes steht, als daß al-Muḥāsibī ein über-

vollen und anregenden Versuche konnten, solange man mit der Tibbonschen Version allein rechnete, doch nicht zu einer endgültigen Entscheidung der Frage führen, ob Bachja aus den genannten Quellen unmittelbar geschöpft hat oder nicht. Infolgedessen mußte auch die Frage unentschieden bleiben, ob Bachja schon Gazāli (geb. 1059, gest. 1111 n. Chr.) gekannt hat, bezw. ob die Berührungspunkte Bachjas mit Gazāli aus gemeinsamen Quellen beider Schriftsteller zu erklären sind, — eine Frage, deren Lösung um so wichtiger erscheint, als wir dadurch einen sicheren Anhaltspunkt für die Bestimmung der nicht genau bekannten Lebenszeit Bachjas gewinnen könnten.¹ Kaufmann hat wohl eingesehen, daß manche Stellen bei Bachja «eine entschiedene Ähnlichkeit mit Äußerungen Gazālis haben»; er wollte aber «diese Tatsache bloß aus der bei beiden Männern gleichen Grundstimmung eines frommen Gemüts» erklären (a. a. O. p. 207 ff.). An eine Abhängigkeit Bachjas von Gazāli mochte er durchaus nicht glauben, weil er in Gebirols ethischem Werke *תקון מדות הנפש*, das bereits um 1045 n. Chr. vollendet wurde, viele Entlehnungen aus Bachjas *Kitāb al-hidāja* (a. a. O. p. 194 f.) gefunden zu haben glaubte.² Die arab.

triebener Anachoret gewesen sei *كثير في التعمس وشدة* *السلوك التي لم يرو بها الشرع والتدقيق والحاسبة الدقيقة البليغة* *فلهذا لما وقف عليه ابو زرعة الرازي قال هذا بدعة الخ*. Sollte vielleicht dem Herrn Broyd die Assonanz zwischen der Überschrift des 8. Abschnitts: *muḥāsabat al-Nafs* und dem unserem Asketen beigelegten Namen *al-Muḥāsibi* zu diesem Einfall verholpen haben?

¹ Der Karäer Daniel Firūz gibt in seinem *אלמרחשד* (Ms. Petersburg, cod. Firk. 742) an, Bachja habe sein Werk im Jahre 1040 n. Chr. vollendet. Die Richtigkeit dieser Angabe wurde schon von Steinschneider, *Jew. Lit.* 297, Anm. 20 bezweifelt, während Pinsker (*Orient* XII, 738) sie für zuverlässig hält. Auch D. Kaufmann (*Die Theologie des Bachja* u. s. f., p. 189, Anm. 3) bezweifelt ihre Richtigkeit, benutzt sie aber doch später, p. 206, als Anhaltspunkt dafür, daß Bachja „um 1040 n. Chr. in Saragossa geschrieben habe“. Eine andere Angabe über die Lebenszeit Bachjas findet sich bei Gedalja b. Jahja in *שלשלת הקבלה* ed. Venedig 1584, p. 41 b, wonach Bachja ein Zeitgenosse des Abraham b. ‘Ezra (geb. 1088—9, † 1167 n. Chr.) gewesen ist. In diesem Falle scheint der sonst sehr unzuverlässige Gedalja doch recht zu haben, wie wir weiter unten zeigen werden.

² Daß Bachja den Gebirol nicht erwähnt, kann durchaus nicht als Beweis dafür gelten, daß er vor ihm gelebt haben müsse. Bachja wird ihn

Quellen Bachjas könnten daher nur die Schriften der 'Iḥwān al-ṣafā gewesen sein (a. a. O. p. 203 f.), die schon früh in Spanien bekannt wurden¹, und die auch anderweitig einen großen Einfluß auf jüd.-arab. Schriftsteller ausgeübt haben.² Dieser Ansicht scheint, wenigstens was die Bachja-Gazāli-Frage betrifft, auch Schreiner (p. 25, Anm. 3) sich angeschlossen zu haben, während Rosin, Bacher und Goldziher a. d. a. O. noch immer die Möglichkeit einer Abhängigkeit Bachjas von Gazāli zulassen.

Unter solchen Umständen ist es nur begreiflich, daß alle diese Fragen offen bleiben mußten. Erst nachdem uns das ganze Werk des Bachja im arab. Original vorlag, ist es uns möglich geworden, eine systematische Untersuchung über das Verhältnis Bachjas zur muham. Literatur im allgemeinen und zu den einzelnen Schriftstellern im besonderen anzustellen. Unsere Untersuchung ergab nun, daß Bachja, wenn er auch allerwegen von den herrschenden Ideen und Begriffen der muham. Kultur und Wissenschaft getragen wurde, so daß sich die muham. Berührungspunkte seines Buches nicht auf einzelne Geistesrichtungen und Schulen beschränken, dennoch von keinem muham. Schriftsteller so beeinflußt worden ist, wie gerade von Gazāli, und zwar in dem Maße, daß er auch solche Anschauungen, die sich schon bei früheren Autoren finden, nur in der Form wiedergibt, in der sie Gazāli nach seiner Art dargestellt hat. So stimmen u. a. diejenigen Stellen bei Bachja, die Kaufmann als sichere Entlehnungen aus den رسائل

einfach nicht gekannt haben, ebensowenig müßte er den Alfāsi († 1103) gekannt haben, trotzdem er „sehr bald in Spanien berühmt wurde“ (Kaufmann, ibid. 190, Anm. 1). Im übrigen ist Gabirols Autorschaft für מבחר הפנינים nicht sicher, und sein Werk 'Islāḥ al-'aḥlāq (vgl. oben, p. 2, Anm. 2) ist eigentlich nur eine Art Tugend- und Sittenlehre, wie solche in der Adab-Literatur eine gar zu häufige Erscheinung ist, und entspricht nicht im entferntesten dem, was Bachja bei seinen Vorgängern gesucht hat. Wir werden noch Gelegenheit haben, an anderer Stelle ausführlicher über die Bachja-Gabirol-Frage zu handeln.

¹ Angeblich durch أبو القاسم مسلمة المجرىطى († 1007 n. Chr., vgl. Brockelmann I, 243) in Spanien eingeführt, weshalb die رسائل اخوان الصفا ihm selbst zugeschrieben wurden. Steinschneider, Hebr. Übers., erwähnt mehreremal die رسائل; vgl. Register V unter „Lautere Brüder“.

² Steinschneider, a. a. O. p. 862, ZDMG. XX, 432, Hebr. Bibliogr. II, 92.

der 'Iḥwān al-ṣafā (a. a. O. p. 204, Anm. 1) ansah, nicht mit den entsprechenden Stellen in den رسائل überein, sondern sie sind beinahe wörtlich aus Gazālis Werken herübergenommen.¹ Auch ist die ganze rednerische Art Bachjas, sowie seine lebendige Darstellungsweise so eng mit der des Gazāli verwandt, daß der maßgebende Einfluß des letzteren überall unverkennbar ist. Es muß aber gleich hier betont werden, daß dieser Einfluß Gazālis auf Bachja ein rein literarischer bzw. schriftstellerischer war, daß er keineswegs den ideellen Gehalt und den systematischen Aufbau des Werkes selbst bestimmte. Überhaupt ist der Unterschied zwischen den asketischen Werken der muham. Literatur und dem Werke Bachjas ein ganz gewaltiger, nicht bloß in bezug auf die Disposition und Anlage, sondern auch bezüglich der besseren Auswahl von illustrierenden Erzählungen, Gleichnissen, Sprüchen und Zitaten. So verstand es Bachja, den umfassenden und schwierigen Stoff seines Buches mit einer in der einschlägigen muham. Literatur wohl kaum erreichten Meisterschaft zu ordnen und zu systematisieren. Wir finden in seinem Werke keine Spur von jenem chaotischen Durcheinander, das in der asketischen Literatur der Muhammedaner, mit nur wenigen Ausnahmen, überall herrscht, und das einem modernen Leser die Lektüre solcher Bücher im höchsten Maße verleidet.

¹ Ob Bachja die رسائل direkt benutzt hat, ist für mich noch nicht ganz sicher. Allerdings kommen die Ausdrücke الواحد المجازي والواحد الحقيقي, soweit ich es übersehen kann, zum erstenmal in den رسائل vor. Gazāli selbst hat wohl die رسائل geschätzt, trotzdem er allerlei gegen sie auszusetzen hatte (vgl. Steinschneider, Zur pseudo-epigraphischen Literatur, § 36, Anm., und Kaufmann, 203, Anm. 1). Bemerkenswert ist nur, daß Kaufmanns Ausdruck, „Gazāli habe die رسائل plagiiert“, für die literarischen Verhältnisse jener Zeit nicht ganz zutrifft. In der Adab-Literatur war es gang und gäbe, ganze Partien aus andern Werken wörtlich zu entlehnen, ohne die Autoren zu erwähnen: Was einmal veröffentlicht war, galt als Eigentum aller, und niemand nahm Anstoß daran, wenn auch angesehenen Schriftsteller ganze Bücher ausgeschrieben haben. Ein klassisches Beispiel hierfür liefert der berühmte ربه عبد († 940 n. Chr.), der die العقد الفريد ابن قتيبة († 940 n. Chr.) in seine Anthologie عيون الاخبار (einigermal in Kairo gedruckt) zum Teil aufgenommen hat, ohne jedoch seine Quelle zu nennen (vgl. Brockelmann I, 154 f. und 120 f.). Vgl. auch Goldziher, Muhammed. Stud. II, 268 f.

Es kann hier im Rahmen dieser Schrift nicht meine Aufgabe sein, das Verhältnis Bachjas zu Gazālī im einzelnen zu erörtern und den Einfluß der muhammedanischen Literatur auf sein Werk im allgemeinen darzustellen. Dies um so weniger, als meine hieraufbezüglichen Untersuchungen, die sich sowohl auf die gedruckt und handschriftlich vorliegenden, mir zugänglichen ethischen Werke Gazālīs nebst dem großen Kommentar des Murtaḍa al-Huseini zu Gazālīs 'Ihja' al-'Ulūm, als auch auf einen großen Teil der ethischen, asketischen und moral-philosophischen Literatur der Muhammedaner erstreckt haben, einer besonderen monographischen Darstellung bedürfen, welche ich mir für die nächste Zeit vorbehalte.¹ Wir wollen nur noch hervorheben, daß Bachja aus keinem der ihm bekannten bzw. von ihm benutzten Gazālischen Werke soviel entlehnt hat, wie aus dem Traktat al-Hikma fi maḥlūqāt allāh², den er für den zweiten Abschnitt geradezu in Kontribution genommen hat.³

¹ Bei derselben Gelegenheit werde ich auch auf die Berührungspunkte des Kitāb al-ḥidāja mit der jüd.-arabischen Literatur näher eingehen. In welchem Maße Bachja den Al-Meqammeṣ, den er in seiner Einleitung erwähnt, benutzt hat, wird die von Dr. Harkavy — eventuell unter meiner Mitwirkung — in Aussicht genommene Herausgabe der von ihm entdeckten „Zwanzig Abhandlungen“ ('Iṣrūn Maqālah) des Al-Meqammeṣ zeigen.

² Ms. Berlin, Ahlw. 8747, Blatt 61—92. Es ist dies eine teleologische Schrift, in der die Allweisheit Gottes in der Schöpfung mit der größten Ausführlichkeit demonstriert wird. Ein Exemplar dieser Schrift befindet sich noch unter demselben Titel in Ms. Paris, 2310 (Brockelmann I, 424 oben). Die Autorschaft Gazālīs kann nicht bezweifelt werden: Die Schrift ist ganz von seinem Geist durchtränkt und große Partien in al-Hikma und in 'Ihja' stimmen wörtlich miteinander überein, so z. B. die Beschreibung des menschlichen Körperbaues in 'Ihja' IV, 314, 11 bis 315, 9 u. a. m. Es ist nur schwer festzustellen, ob 'Ihja' oder al-Hikma früher verfaßt worden ist. Daß Murtaḍa, der die Werke Gazālīs in 'Ithāf I, 41 ff. der Reihe nach aufzählt, gerade diese Schrift nicht erwähnt, beweist nichts gegen die Autorschaft Gazālīs. Denn auch sonst sind ihm echt Gazālische Werke entgangen. So erwähnt er z. B. das Kitāb al-darġ al marqūm nicht, auf welches Gazālī selbst in al-Munqid 19, 6 hinweist, obwohl er den Munqid besessen hatte, wie er 'Ithāf I, 42, 3 von unten, angibt. Möglich ist es, daß al-ḥikma auch unter einem andern Titel bekannt war, und vielleicht ist es identisch mit dem ibid. 42, 6 von oben, angeführten Kitāb 'aḡā'ib ṣun' Allāh. Schreiner, der die Berliner Hs. des al-Hikma gelegentlich erwähnt (Zeitschr. für Hebr. Bibliogr., hg. von Brody 1896—7, p. 124), drückt sich etwas unbestimmt darüber aus und scheint an die Autorschaft Gazālīs nicht geglaubt zu haben. Den Grund für seinen Zweifel gibt er jedoch nicht an.

³ Die Herausgabe dieses Traktats wird von mir vorbereitet. Die betr.

Durch die Feststellung dieser und anderer Beziehungen Bachjas zu Gazāli sind wir auch der Lösung der, wie oben erwähnt, bis jetzt offen gebliebenen Frage nach der Lebenszeit Bachjas bzw. der Abfassungszeit des Kitāb al-hidāja bedeutend näher gekommen: wir können es jetzt als sicher ansehen, daß Bachja nicht vor 1100 n. Chr. sein Werk geschrieben hat. Daß dieses aber auch nicht bereits um das Jahr 1040 vollendet gewesen sein kann, wie Kaufmann (a. a. O. p. 206f.) zu beweisen suchte, dürfte schon allein daraus zu folgern sein, daß Bachja den R. Jona b. Ġanāḥ (geb. 985—9, und schwerlich vor 1040 gestorben) zusammen mit Sa'adja († 941—2) und Hēfeṣ b. Jaṣliāḥ (um 997—8) als אַתְּלָה (bei Tibbon, ed. M. E. Stern, Wien 1856, p. 4, 25: הקדמונים) erwähnt.¹ Das ist doch nur dann begreiflich, wenn Bachja sein Werk zu einer Zeit schrieb, in der Ibn Ġanāḥ ihm zeitlich schon fern gerückt war.

Wir haben aber auch Anhaltspunkte für eine noch genauere Bestimmung der Abfassungszeit des Kitāb al-hidāja. Zunächst ist festzuhalten, daß Bachja von Abraham b. 'Ezra am Ende seines Pentateuchskommentars (Deuter. 32), den er 1156 n. Chr. vollendet hatte, erwähnt wird², ferner daß Gazālis Werke erst nach 1105 n. Chr. (das Abfassungsjahr des 'Ihja') in Spanien bekannt werden konnten. Einen nicht minder

Parallelen werde ich in einem Anhang zur Gesamtausgabe des Bachjaschen Werkes mitteilen, der auch alle anderen Quellen und Parallelen enthalten wird. Vgl. vorerst Text, p. 1., Anm. 10.

¹ Die Stelle, wo Bachja von Ibn Ġanāḥ spricht, ist durch die Pariser Hs. und die Tibbonsche Übersetzung gesichert; ebenso durch die Hs. Petersb., Cod. Firk. II, 1498.

² Er erwähnt ausdrücklich den Namen Bachja und polemisiert gegen seine Anschauung über Vergeltung und Belohnung in dieser und jener Welt (vgl. Deut. 32, 35 und bei Tibbon, ed. Stern, 233 unten). In den neueren Ausgaben des Ibn 'Ezra-Kommentars steht a. a. O. ר' האיי. Allein die La. ר' בחיי ist durch die ältesten Ausgaben überliefert. Daß dies in den Ausgaben Neapel 1490 und Konstantinopel 1540 der Fall ist, hat bereits H. J. Michaels (Or Ha-Chajim, p. 270 oben) aufmerksam gemacht. Bei Herrn Prof. Chwolson in Petersburg hatte ich Gelegenheit, noch eine dritte alte Ausgabe zu vergleichen, die ebenfalls die La. ר' בחיי hat. Zum erstenmal kommt der Druckfehler ר' האיי in der Pentateuch-Ausgabe Bomberg 1525 vor und scheint von hier aus in alle anderen Ausgaben übergegangen zu sein.

sicheren Anhaltspunkt bietet uns auch das kulturhistorisch sehr interessante Moment, daß Bachja sich wiederholt in scharfen Äußerungen gegen eine Klasse zeitgenössischer Theologen wendet, die sich nur mit spitzfindigen und unnützen kasuistischen Fragen beschäftigen, sich kein anderes Wissen aneignen, als was sie zur Erledigung der in der rabbinischen bzw. juristischen Praxis an sie herantretenden Forderungen nötig haben, ohne auf die inneren Pflichten eines höheren sittlichen und geistigen Lebens zu achten.¹ Ganz in demselben

¹ Vergl. ed. Stern, p. 10, 21 ff. Diese Stelle lautet im Original so:

ومن كانت له منهم همّة الى النظر في علم الشريعة اما يقصد منه الى ما يتسمى به عند العامة باسم العلم ويتنفق عند من يتشبهه بالخاصّة بالمعرفة فيميل من علم كتاب الشريعة الى ما لا يكسبه فضيلة ولا يستنقى بها من رذيلة في نفسه ولو جهله لم يطألب عنه واغفل النظر في اصول دينه واقطاب شريعته التي لا يسعه جهلها وغفلتها ولا والممنرلة الثمننة قوم لم يقنعهم من علم الشريعة ما اقنع من: تقدم ذكره حتى اجهدوا انفسهم في تحصيل كلام اهل ال **הללמוד** وحل مشكلاته وفتح مغالقه ايثارا للتناء بذلك والفخر به ولم غافلون عن فرائض القلوب وناثمون عن مفسدات الاعمال قد قطعوا جُل اعمارهم بعلم الشواذ من فروع الاحكام وكل غريب من عويص قضايا الاحكام وحفظوا اختلافات اصحاب الروايات من نواذر اللواذت التي تقع في الخصومات واغفلوا النظر فيما لا يسعهم جهله من امور انفسهم مما يلزمهم البحث عنه الخ

Parallelen finden sich in 'Ihja' I, 2, 16 ff., 24, 11 ff., auch in Bd. IV, 99, 3 ff. **מאזני צדק** ed. J. Goldenthal, Leipzig 1839, pp. 186, 170, 173, 176 f. Eine größere Anzahl von Parallelen aus der muham. Literatur, die hier in Betracht kommen würden, teilt Herr Prof. Goldziher in einem anderen Zusammenhang in einer größeren Arbeit mit, die demnächst als Einleitung zu einer von I. D. Luciani in Alger veranstalteten Edition der Werke des Mahdi Muhammad ibn Tunart erscheinen wird. Die Stelle in 'Ihja' I, 2, 16 ff. hat auch D. Kaufmann (l. c. 207, Anm. 1) mit der Stelle ed. Stern 10, 21 verglichen, jedoch ohne die richtigen Konsequenzen daraus zu ziehen. „Auch hier“, sagt er, „wirkt nur der in beiden Männern schaffende sittlich-religiöse

geringschätzenden Ton spricht auch Gazālī gegen die Fuqahā' (muhammedanische Theologen und Rechtsgelehrte), die er namentlich in Bagdad verachten gelernt hat und vor denen er sogar heimlich sich flüchten mußte, um während einer fast 11 Jahre lang dauernden Wanderschaft (1095—1106 n. Chr.) ein Leben innerer Sammlung und Gottseligkeit zu führen.¹ Nun ist diese Art von Theologie, wie sie Gazālī und Bachja schildern, unter dem bigotten 'Ali b. Jūsuf (Cordova 1106 bis 1143) auch in Spanien aufgekommen und bald so mächtig geworden, daß alles, was mit der spekulativen Wissenschaft irgendwie zusammenhing, verketzert und streng verfolgt wurde. Ja, die Träger dieser Theologie haben es sogar durchgesetzt, daß das 'Ihja' auf Befehl des Qādi Ibn Hamdīn und mit Zustimmung des 'Ali b. Jūsuf öffentlich in Cordova verbrannt und bei Todesstrafe verboten wurde. Denn die Cordovaner Theologen mußten sich vor Gazālīs Angriffen gegen die östlichen Fuqahā' sehr betroffen fühlen, da seine diesbezüglichen Äußerungen jetzt auch gegen sie eine Spitze haben konnten. Diese anti-Gazālische Bewegung wurde bald noch stürmischer, und das Beispiel der Cordovaner Theologen fand auch in Nordafrika unter dem Regime des Qādi 'Ijād († in Marrakeš 1149) prompte Nachahmung.²

Eifer, der gegen jede Verknöcherung und Erstarrung in der Religion und ihren Bekennern kräftig sich entfaltet.“ Gazālī und Bachja sprechen aber gegen eine ganz bestimmte Richtung in der Theologie, die sie mit fast denselben Ausdrücken genau beschrieben, und nicht im allgemeinen gegen eine „Verknöcherung und Erstarrung der Religion u. s. f.“

¹ Vgl. al-Munqid, p. 21 und 30.

² Vgl. Dozy, Histoire des Musulmans d'Espagne IV, p. 253 ff. und ta'rif al-'Ahja' a. R. des 'Ithāf I, p. 25, ferner 'Ithāf selbst, I, p. 27 unten. Wie förderlich die anti-Gazālische Bewegung für die Verbreitung des 'Ihja' und Verherrlichung desselben geworden ist, kann man daraus ersehen, daß schon nach einem halben Jahrhundert der s. Z. sehr berühmte Rechtslehrer Al-Nawawi (1233—1278 n. Chr., vgl. Brockelmann I, 394 f.) von dem 'Ihja sagen konnte:

كَانَ الْأَحْيَاءُ أَنْ يَكُونَ قَرَّانًا (ta'rif ibid. p. 12 f.). Der 'Ihja' wurde auch sehr bald nicht nur das gelesenste Erbauungsbuch, sondern auch als Inbegriff aller Wissenschaften gefeiert, und Aussprüche wie: لَوْ نُحِبُّ جَمِيعَ الْعُلُومِ لَوْ بَعَثَ اللَّهُ الْمَوْتَى لَمَا أَوْصَوْا الْأَحْيَاءَ: لَأَسْتَأْخِرُجَتْ مِنَ الْأَحْيَاءِ

Wenn nun Bachja genau dasselbe Bild' von den jüd. Theologen seiner Zeit entwirft, so ist das gewiß nicht bloß psychologisch aus seiner religiös ethischen Richtung oder aus einer literarischen Anlehnung an Gazāli zu erklären: Bachja, der selbst das im Gemeindeleben der Juden in muham. Ländern so bedeutungsvolle juristisch-theologische Amt eines قاضي (Gemeinde-Friedensrichter) bekleidete¹, und der stets, wie es scheint, mit besonderer Hervorhebung als solcher bezeichnet wird, hätte unmöglich gegen die jüd. Theologen und die Halācha-Studien so scharf sich äußern dürfen, wenn die von Gazāli so getadelten Anschauungen, die wir, wie gesagt, auch in den Kreisen der

الإحياء بما في الآلا sind geradezu geflügelte Worte für den 'Ihja' geworden (ibid. 15 oben und 12 f.). Auch die muham. Asketen und Theologen, die in der Regel über alle Vorgänge im Paradies gut unterrichtet sind und nicht selten selbst Gelegenheit haben, mit dem Nabijj (der „Prophet“ Muḥammad) zusammenzukommen, haben zugunsten des 'Ihja' ihre Phantasie mit aufrichtigem Wohlwollen betätigt und sie trugen nicht wenig dazu bei, daß der 'Ihja' ein heiliges Buch geworden ist. So war al-Zabidi, ein Zeitgenosse Gazālis, Zeuge davon, wie die Engel kurz nach seinem Tode Gazāli feierlich in den Himmel aufnahmen (ibid. 28), und ein anderer wohnte der Szene bei, in der Gazāli dem „Propheten“ auf dessen Verlangen vorgeführt und von ihm sehr freundlich empfangen wurde (ibid. 11). Ja, es wird sogar im Namen des nordafrikanischen Sūfi al-Šādali († 1258 n. Chr.) versichert, Moses und Jesus hätten dem „Propheten“ zugeben müssen, daß sie unter ihren Bekennern keinen Mann wie Gazāli aufweisen könnten: وقد

بآي (النبي) موسى وعيسى بالامام الغزالي وقال في امتكنا حبر كهذا قلا لا
Ferner wird von einem andern s. Z. sehr einflußreichen nordafrikanischen Faqih, Ibn Hiražham, der ein eifriger Gegner des 'Ihja' war, erzählt, er sei im Schlafe auf Befehl des „Propheten“ in Gegenwart von Gazāli derart auf nacktem Leib verprügelt worden, daß er sich lange nachher von seinen Wunden nicht habe erholen können, bis er endlich vom „Propheten“ selbst geheilt worden sei (vgl. ta'rif, p. 29 und 8).

¹ Noch heute haben in islāmischen Ländern sowohl die Juden als auch die Christen eigene von der Regierung anerkannte Zivilgerichte. Freilich steht es jedem Juden oder Christen frei, sich unmittelbar an die Landesgerichte zu wenden; in vielen Fällen jedoch, z. B. in Ehescheidungsprozessen oder besonders verwickelten Erbschaftsfragen, ist erst ein Gutachten von den zuständigen Gerichten der betreffenden Konfessionen mit Unterschrift des Oberrabbiners bzw. des Bischofs erforderlich, worin die Kompetenz der Landesbehörden im fraglichen Falle begründet wird. Dieses kann aber in der Regel nur dann erfolgen, wenn beide Parteien mit der Entscheidung der Gerichte ihrer Religionsgemeinde nicht zufrieden sind.

Fuqahā' in Cordova unter 'Ali b. Jūsuf verbreitet finden, nicht auch in jüd. Talmudistenkreisen Wurzel gefaßt hätten.¹ Die durch 'Ali b. Jūsuf und seine «fromme» Umgebung geschaffenen und geförderten Verhältnisse haben ohne Zweifel auch auf die jüd. Gemeinden ihren Einfluß ausgeübt und die Talmudstudien in dieselben Bahnen geleitet, in denen sich die Fiqhstudien jener Zeit bewegten. Nur so sind die scharfen Auslassungen Bachjas gegen die Rabbinen seiner Zeit begreiflich.²

Versuchen wir nun auf Grund der angeführten Momente den Zeitraum, in den das Wirken Bachjas bezw. die Abfassung seines Werkes fallen kann, näher zu begrenzen, so haben wir in der Anführung Bachjas bei Abraham b. 'Ezra, d. h. in dem Jahre 1157 (Abfassungsjahr des Pentateuchkommentars) einen Terminus ad quem; in dem von uns beleuchteten Verhältnis Bachjas zu Gazāli einen Terminus a quo, der sich etwa durch das Jahr 1105 (Abfassungsjahr des 'Ihja') fixieren läßt. Begrenzen wir die zwischen diesen beiden Daten liegende Zeit zugleich durch jene Vorgänge, die durch die Fuqahā'-Bewegung in Cordova hervorgerufen worden sind und die den kulturgeschichtlichen Hintergrund zu Bachjas Polemik gegen den Halachismus seiner Zeit bildeten, so ergibt sich, daß Bachjas Wirken und die Entstehungszeit seines Werkes in die Regierungszeit 'Alis, 1106—1143 in Cordova, gesetzt werden muß.³

Was den Inhalt des Bachjaschen Werkes betrifft und die Aufgabe, die er sich im Kitāb al-hidāja gestellt hat, bezw. wie

¹ Wie Bachja selbst die Aufgabe eines Richters aufgefaßt hat, vgl. ed. Stern, p. 15 f.

² Bachjas Auslassungen gegen die Halācha-Studien haben wohl bei manchem Talmudeiferer Entrüstung hervorgerufen, vermochten aber nicht, das Ansehen seines Werkes irgendwie herabzusetzen. Über diesen Punkt werde ich bei einer andern Gelegenheit zu sprechen kommen.

³ Nach meinen Ausführungen hätte man vielleicht mehr Grund dafür gehabt, den Wohnsitz Bachjas in Cordova zu vermuten, statt ihn nach Saragossa zu versetzen, bloß weil auch zwei andere Gelehrte, die, wenn auch einige Generationen später, denselben Namen בריי führten, aus Saragossa stammten (vgl. Jellinek in seiner Einleitung zu Benjacob's Ausgabe des Ḥobōt Hallebabōt, Leipzig 1848, p. VII f. und Kaufmann, Die Theologie u. s. f., p. 190, Anm. 2 und p. 206). Allein die Sache ist nicht so wichtig, daß man sich auf „historische Kombination“ einlassen muß, wie Jellinek *ibid.* meint, um gar „die Geburtsstätte“ unseres Autors zu ermitteln.

er diese Aufgabe zu lösen versuchte, so spricht er selbst sehr ausführlich darüber in seiner Einleitung (vgl. ed. Stern bes. p. 90). Ich halte mich daher vorläufig der Pflicht überhoben, diesen Punkt schon hier zu behandeln.

Ich wende mich nunmehr meiner speziellen Aufgabe zu, und will im folgenden Abschnitte Rechenschaft darüber geben, in welcher Gestalt das Kitāb al-hidāja auf uns gekommen ist, bezw. von welcher Art das handschriftliche Material und die sonstigen Hilfsmittel sind, auf die ich bei der Konstituierung des arabischen Textes angewiesen war.

2. Die Hss. O. und P. und die Gestaltung unseres Textes.

Der Originaltext des Kitāb al-hidāja hat sich, soviel bis jetzt bekannt ist, nur in den zwei oben erwähnten Hss. cod. Bodl. Oxford, Neub. 1225 (= O) und cod. Bibl. Nat. Paris, orig. arabes 756 (= P), vollständig erhalten.¹ Diese sind es auch, die mir bis zum Abschluß der vorliegenden Studie zur Verfügung standen. Sie sollen nun im folgenden näher beschrieben werden.

Die Hs. O. umfaßt 141 Blatt in 4^o zu 26—27 Zeilen und ist in schönen hebräischen Charakteren geschrieben. Auf Blatt 142^a stehen die in allen Ausgaben der Tibbonschen Übersetzung abgedruckten 10 Verse, die den Inhalt der 10 Abschnitte

¹ Die in meinem Vorworte erwähnten Fragm. Firk. Serie I, Nr. 467—91 und Firk. II, Nrs. 1498, 1499, 3092 der Kaiserl. öffentl. Bibl. in St. Petersburg enthalten nur größere Bruchstücke des Kitāb al-hidāja, die Fragmente Firk. II, Nrs. 1561, 2382, 2427, 3108, 3128 nur einzelne Blätter desselben. Alle diese Hss. sind zum großen Teil sehr schlecht erhalten und weisen überall große Lücken auf. Die Hs. Firk. I, 742 unter dem Titel: Kitāb al-Muršid u. s. f. enthält nicht das Original des Kitāb al-hidāja, sondern eine Bearbeitung desselben, die von einem Karäischen Arzte, Daniel b. Moses b. Firtiz im Jahre 1681 n. Chr. gemacht worden ist, und zwar in tendenziöser Absicht, wie schon Pinsker, Orient XII, 737 ff. eingehend nachgewiesen hat. In dem von Neubauer unter Nr. 981 und von Steinschneider, Arab. Lit. d. Jud., unter Nr. 161, p. 303 als anonym bezeichneten philosoph. Fragmente vermutete ich ein Bruchstück des Bachja'schen Werkes. Herr A. Cowley-Oxford hat meine Vermutung bestätigt und mir gütigst mitgeteilt, daß die erhaltenen 6 Blätter sehr beschädigt sind und auch keinen zusammenhängenden Text darstellen. Alle diese Hss., die mir erst nach Vollendung der vorliegenden Schrift zugänglich geworden sind, sollen in der Gesamtausgabe die nötige Berücksichtigung finden.

(Pforten) des Werkes andeuten und das Akrostichon **בר יוסף** bilden. Hieran schließt sich die Namensunterschrift des Kopisten **אברהם בר טהור סמי**. Blatt 142^b zeigt in großer Quadratschrift folgendes Datum: **תמת אלאביאת אלעשרה אלתי הי באוי (בא.א. sc.) ארי** (sc. **ארי**) **אבואב מן כתאב אלהאדיה אלי פראין אלקלוב בעון אללה ותאידה (وتأليده sc.)** **וסנדה וסעדה תעאלי ובתמאמהא כמל נמלה אלכתאב מרחשון** **דתתקנא ליצירה אקבנ לחרבן. אתקנ לשטרות** Die Umrechnung dieser Jahreszahlen ergibt etwa das Jahr 1191 n. Chr. Allein die etwas eigentümliche Ausdrucksweise des Kopisten in seiner Zeitangabe läßt nicht deutlich erkennen, ob das Datum vom Kopisten herrührt und somit auf die Vollendung der vorliegenden Kopie zu beziehen ist, oder ob es schon in seiner Vorlage gestanden hat und von ihm einfach nachgeschrieben wurde, was bei orientalischen Hss. nicht selten vorkommt.² Jedenfalls ist die Hs. sehr alt, obwohl sie auffallend gut erhalten ist.

Auf demselben Blatte nennt sich als Eigentümer der Hs. im folgenden: **אתקל בחכם אלאבתיאע אלי מלכת הצעיר הנבוה**

¹ Der Name **טהור** (arab. Tähür?) ist heute, nach Angaben von jemenischen Juden, nur noch unter den Muhammedanern in Jemen üblich, namentlich in den Dörfern. Es gibt noch viele andere arab. Namen, die in früheren Zeiten bei Juden gebräuchlich waren und heute nur noch bei den Muhammedanern anzutreffen sind. Übrigens ist der Name Tähür auch bei den Samaritanern noch üblich. Was die Abreviatur **ס ט** betrifft, so wird sie vielfach falsch als **סימן טוב** aufgefaßt. Die Jemener fassen sie gar als **בין מין** auf! Richtig ist nur die bei den marokkanischen Juden traditionell erhalten gebliebene Deutung: **סופיה טב**. So wird noch heute in Marokko bei der Verlesung des Heiratsvertrags, die gleich nach der Trauung in Gegenwart der versammelten Festgenossen erfolgt, das dem Namen des Bräutigams angefügte **ס ט** durch: **סופיה טב** wiedergegeben. In einem Ms. vom Jahre 1340 n. Chr. (**תנחיה אלאבחהא**) von Sa'd b. Mansür, abgefaßt im Jahre 1280 n. Chr., vgl. Steinschneider, Arab. Lit. der Juden, p. 239), das sich in Jerusalem befindet, steht am Ende nach dem Namen **רבנא יונה** deutlich: **סופיה טב**. Herr Professor Goldziher macht mich darauf aufmerksam, daß **סופיה טב** eine Übersetzung der muhammedanischen Eulogie **ختم الله له بخير** ist.

² In der Bodleiana gibt es noch eine Hs., die von **טהור בר אברהם** verfertigt wurde (Neub. Ms. 550). Wie mir nun Herr Cowley-Oxford gütigst mitteilt, ist die Schrift genau dieselbe wie die des Kopisten des Kitāb al-hidāja. Leider läßt sich auch dort nichts näheres über unsern Kopisten feststellen. Auffallend ist nur, daß Neubauer unsere Hs. als griechisch, jene dagegen als syrisch (?) rabbinisch bezeichnet.

מבורך דאתקרי (sic) אלסדיד הבהן בר מ'ור (מרנא ורבנא sc.) אברהם נענא (sc. נובה מנצור בן מטפר) und daran anknüpfend dokumentiert ein späterer Eigentümer sein Eigentumsrecht: פ'י נובה מנצור בן מטפר . בן מיה סט' ¹. Auf Blatt 142 folgen noch 13 Blätter, welche die zwei schon mehreremal abgedruckten Pijütim Bachjas in hebr. Sprache: ברכי נפשי und שפתי תפתח בר מ'הור enthalten. Diese sind aber nicht von מ'הור geschrieben, sondern rühren von einer späteren Hand her, vielleicht von der Hand des eben erwähnten Mansūr. ²

¹ Der Name מבורך bzw. מ'בארך, ebenso die Namen מנצור und מטפר sind in Jemen sehr verbreitet. In Ägypten ist מנצור sehr beliebt für אליעזר und bei den Samaritanern für פנחס (vgl. ZDMG. LVI, 411). Der Name מבורך kommt auch in Marokko sehr häufig vor (vgl. דבר אליהו in בן שלמה von Salomo Hazzān, Alexandrien 1900, p. 17 und 19). Der Name אלסדיד ist, wie mir Prof. Goldziher mitteilt, eine Abkürzung von سديد الدين. Die Bedeutung des Namens מיה konnte ich leider nicht feststellen.

² Es mag hier noch eine Notiz mitgeteilt werden, die sich auf Fol. 143 a unserer Hs. findet. Diese Notiz hat zwar mit unserer Hs. nichts zu tun, ist aber an und für sich interessant genug, um verzeichnet zu werden. Dieselbe handelt von der Eroberung der Stadt Aleppo durch Tamerlan, hat die Überschrift: ולמא כאן בתאריך יום אלסבת האדי (sic) והדה תאריך תמרלנך עשר מרחשון שנת אתשיב לשמרות (30. Okt. 1400 n. Chr.?) דכל תמר לנך אלי חלב וחרק אלבלד וסבא אחרים וקתל אלמשאך מע אלמשפאל וראח אלי דמשק ופעל כדלך ורנע צבחת (sic) אלפסח פי סנת (sic) ופי הסאב אלסלאם שנת תתנ (April 1401) ופי דלך נא אלצדיק אלי חלב ובקו בעץ מן אליהוד יקרו עליה וצאר מתבורד פי אלקוליעה (القُلَيْعَة sc.) ומא כאן יאכל לחם אלי (sc. אל) מן ליל שבת אלי שבת ותם עלי האל האל מודה סבע שהור לילת אלסבת ראחו אתלאמיד יקרו עליה וראו אנהו מיית וכאן פי האל אל חיאה אוצא אן מוצעה יעמלו אלקבורה בתאעה ובעדה צאר עציירת נשמים טלעו אליהוד אלי קברה וצלו ענדו ורנעו מנבורין אלכאטר ותם אסמה אלצדיה. Die Schrift dieser Notiz ist die noch heute unter den Juden in Syrien und Mesopotamien übliche Kursivschrift. Der ganze Ton, in dem die Notiz gehalten ist, sowie manche charakteristische Ausdrücke deuten auf den in Aleppo und Syrien gesprochenen Dialekt hin (vgl. oben, p. 3, A. 1). So z. B. ובקו u. s. f.: und sie pflegten u. s. f. בתאעה (sonst متاعه): sein,

das ihm gehörige (eigentlich seine Ware). ותם = وتم = und es blieb. Auch der Ausdruck مكسور الخاطر: befriedigt, beruhigt (im Gegensatz zu الخاطر betrübt, hoffnungslos), welcher auch in der mittelarabischen Literatur vor-

Einen ganz andern Charakter weist die Hs. P. schon äußerlich auf. Sie ist auf Pergament von einem sehr gewandten Kalligraphen geschrieben, doch ist die Schrift so wenig spaziös, daß sie auf denjenigen Blättern, wo das Pergament durchlässig ist, oder wo die Tinte im Laufe der Zeit etwas verblaßte, nur mit Mühe gelesen werden kann. Die Hs. umfaßt 199 Blätter in 4^o zu 19—20 Zeilen. Mit Blatt 190 hört der Text des Kitāb al-hidāja auf. Es folgen darauf die oben erwähnten 10 Verse nebst den andern zwei Pijütim. Der Schluß auf Blatt 199^b lautet: תמת אלבקשה ובאללה אלתופיק ותם בתמאמהא אלכתאב אלמוצוף באל הראיה אלי פראיץ אלקלוב ממא עני בתאליפה רבי בחיי ההיין זל בר יוסף ריים פי אלגדלם. Eine Zeile, die eine Unterschrift enthalten haben muß, ist völlig unleserlich. Ein Datum enthält die Hs. nicht. Aus der bereits angeführten Notiz des Jakob Roman (oben p. 2, Anm. 4) erfahren wir nur, daß die Hs. i. J. 1615 n. Chr. in seinen Besitz übergegangen war. Neben dieser Notiz auf dem Vorderblatt ist noch der Name eines früheren Besitzers zu lesen: קניתי זה הספר מעובן החכם הר חיים קורקום וצל יוסף בר שמואל רושאליש נעני.

Was nun die Heimat unserer Hss. betrifft, so ist hierüber in denselben keinerlei Angabe enthalten, jedoch läßt schon der Duktus für die Hs. O. Jemen, für die Hs. P. Magrib als Ursprungsland deutlich erkennen. Unsere Hss. enthalten aber außerdem eine Reihe von Eigentümlichkeiten, die für die Bestimmung ihrer engeren Heimat sichere Kriterien bieten.² Diese Eigentümlichkeiten sind in P. viel zahlreicher und mannigfaltiger als in O., weil P. auf einen Kopisten zurückgeht, der sich,

kommt, ist in Syrien und Mesopotamien sehr häufig. Obige Notiz wurde zwar schon von Neubauer in seinem Katalog Nr. 1225 und von Elkan Adler im Gedenkbuch für David Kaufmann, p. 136, veröffentlicht, jedoch schien es mir nicht überflüssig, dieselbe in berichtigter Form hier noch einmal mitzuteilen.

¹ קורקום = Κορκαός ist ein griechisch-jüdischer Familienname. רושאליש = Rosales ist spanisch-jüdisch. Dieser Name wird auch רוואלים und רומשאלים geschrieben.

² Außer unseren Hss. O. und P. habe ich noch viele andere Hss. auf ihren heimatlichen Charakter untersucht, jedoch muß ich mich hier auf O. und P. allein beschränken. Die Resultate meiner allgemeinen Untersuchung werde ich an anderer Stelle mitteilen.

wie wir weiter sehen werden, eine viel größere Freiheit beim Abschreiben des Textes erlaubt hat als der Kopist von O. Ich will daher O. vorwegnehmen, um dann auf P. näher einzugehen. Zunächst finden sich in O. manche Eigentümlichkeiten in der Vokalisation zahlreicher Stellen der in den Kontext aufgenommenen Zitate aus Bibel und Talmud.¹ Die Vokalisierung ist wohl sehr sorgfältig durchgeführt und selbst die Spiration wird deutlich durch ein Rāfē (= linea occultans aus dem Syrischen?) bezeichnet, nicht nur bei כ, ג, ד, ב, פ, ת, bei denen die genuin orientalischen Juden einen Unterschied in der Aussprache streng beobachten², sondern auch bei quieszierenden א oder ה, wie: בְּרֵאשִׁית לֹא דִבְרָה תִּוְרָה u. s. f.³ Dennoch treten uns sehr oft Verwechslungen entgegen, die aber für die hebräische Aussprache der Jemener typisch sind. So z. B. die Verwechslung von Segöl mit Pataḥ wie סְנֵהָרִין für סְנֵהָרִין; שְׁתִּשִׁיב־ für שְׁתִּשִׁיב־;

¹ Nebenbei bemerkt, sind die biblischen Verse auch mit musikalischen Accenten (Trop) versehen. Dieses Verfahren hat seinen Grund in dem früher im Orient sehr verbreiteten Brauche, Stellen aus der Bibel stets mit der üblichen Kantilation zu zitieren. Dieser Brauch hat sich nur noch in den Schulen erhalten, wo man mit den Kindern beim Unterricht in der Bibel die besondere, für jedes biblische Buch traditionelle Kantilation einübt.

² Der Unterschied in der Aussprache von כ, ג, ד, ב, פ, ת geschieht in folgender Weise: כ = B; כֿ = W, in Bagdad werden aber beide = B ausgesprochen; ג in Jemen = ج (wie englisch g), sonst überall = g; גֿ in Bagdad und Aleppo = غ (wie etwa das „g“ in „Frage“ in der Aussprache des Berliners), sonst überall ebenfalls wie g; ד = D; דֿ = ז (englisch the); ב = K; בֿ = ch (wie in ach!); פ = P; פֿ = F; ת = T; תֿ = ث (englisch thing). In Marokko lautet ת wie „ts“ (so wird auch arabisch ت ausgesprochen, dagegen צ wie überall im Orient = ص). Zwischen כ und כֿ wird in derselben Weise unterschieden wie zwischen arab. ك und ق, je nachdem das ق in den betreffenden Gegenden ausgesprochen wird: im allgemeinen wird es tief emphatisch ausgesprochen, mit Ausnahme von Nordsyrien und Mesopotamien, wo es wie ein konsonantisches „a“ als spiritus lenis lautet, und von Jemen, wo es wie ein emphatisches „g“ ausgesprochen wird.

³ Alle hier und im folgenden aus den Hss. O und P. angeführten Beispiele bzw. Zitate bleiben bis zur Veröffentlichung der Gesamtausgabe des Kitāb al-hidāja ohne genaue Angabe der Stellen, wo sie vorkommen. Die Angabe der Blattzahlen der Hss. selbst wäre sehr umständlich, zumal die Hss. nicht jedem zugänglich sind.

הַגְּדוּלָה für כְּנֻסָת; שֶׁרֶה für שֶׁרֶה u. s. f. Ferner mit šerē wie: חֶנֶק für חֶנֶק; עֶסֶק für עֶסֶק; כְּנַגֵּד für כְּנַגֵּד; יְחִי für יְחִי; נְעָד לְעוֹלָם für נְעָד u. s. f. oder šewā mobile mit Pātāḥ wegen der Neigung nach Segōl, wie כְּבָרִים für כְּבָרִים u. s. f.¹ Manchmal wird auch kurzes i mit kurzem a verwechselt, wie עֵם שׁוּגִים für עֵם; אֶלְמִי für אֶלְמִי u. s. f. oder Qāmeṣ für Hōlām gesetzt, wie: יוֹתֵר für יוֹתֵר; הַעֲלֹם für הַעֲלֹם u. s. f., da die Jemener Qāmeṣ und Hōlām in gleicher Weise stets wie \bar{o} aussprechen (z. B. דְּבָר = dōwōr; עֵלָם = 'ōlōm), im Unterschiede von allen übrigen orientalischen Juden, welche Qāmeṣ = \bar{A} , Hōlām = \bar{O} und nur Qāmeṣ Hātuf = \bar{o} aussprechen, z. B. דְּבָר = dāwār; עוֹלָם = 'ōlām; כֹּל im stat. const. = Kōl u. s. f.²

Der arab. Text in O. zeigt nur hie und da einige Vokalzeichen, welche dieselbe Form haben, die viele andere jeme-

¹ Ob die Verwechslung von Pātāḥ und Sēgōl — aus der die anderen sich leicht ableiten lassen — sich aus dem Fehlen eines besonderen Zeichens für jedes von beiden in dem superlinearen Vokalisationssystem zu erklären ist, lasse ich auf sich beruhen. Tatsache ist es, daß die Jemener noch heute, selbst wenn sie sich des Tiberianischen Vokalisationssystems bedienen, nicht immer Pātāḥ von Sēgōl auseinanderhalten; ja es kommt sogar vor, daß sie ein Sēgōl richtig setzen, es aber trotzdem wie Pātāḥ aussprechen. Wir werden bald sehen, daß es sich mit der Aussprache von \bar{a} und $\bar{ä}$ im arab. Dialekt der Jemener umgekehrt verhält als im Hebräischen.

² Herr Dr. D. Selver-Darmstadt sprach mir gegenüber gelegentlich die Vermutung aus: diese auffallende Aussprache des Qāmeṣ bei den Jemenern sei vielleicht daraus zu erklären, daß die Juden in Jemen das Targum in der westsyrischen Aussprache erhalten haben und sich durch den Einfluß des Targum daran gewöhnt haben, im Hebr. Qāmeṣ = Zeqōfo = o auszusprechen. Bei der besonderen Pflege, welche die Jemener von jeher dem Targum widmeten, so daß sie noch heute an dem alten gottesdienstlichen Gebrauche festhalten, die Perikopen, sowohl aus dem Pentateuch als auch aus den Propheten, zugleich hebräisch und targumisch zu verlesen, ist die Annahme in der Tat berechtigt, daß die Jemener noch heute das Targum in derselben Weise aussprechen, wie sie es zuerst gehört haben. Im übrigen ist der Einfluß des syrischen auch auf den arab. Dialekt der jemenischen Juden nachweisbar, nicht nur im Sprachgebrauch, sondern auch in der Aussprache. Am frappantesten ist die Nachbildung der syrischen Form der 3. Pers. fem. pl. in allen Perf. des Jemenisch-Arab., z. B. בְּאֵינָן l.: kәнән; נֹאֻבֵין l.: ġäubēn; קִאתַלִין l.: Qätlēn; צָרִיין l.: šārren: sie schrien; vgl. z. B. שְׁעָרֵי טְהָרָה von Jahja b.

nische Hss. aufweisen. An einer Stelle ist ארִי = אָרִי deutlich: אָרִי (l. 'erä; das ä wie in «träge») vokalisiert, eine Aussprache, die spezifisch jemenisch-arabisch ist. Es ist interessant, daß es sich im Jemenisch-arab. mit der Verwechslung des a und ä umgekehrt verhält wie im Hebräischen nach der jemenischen Aussprache. Während das ä im Hebräischen, wie gesagt, stets die Neigung hat, sich dem a-Laut zu assimilieren, wird das a im Arabischen wie ä ausgesprochen, selbst dort, wo richtig ein a-Vokal steht, wie ich mich vielfach davon überzeugt habe.¹ Diese إمالة نحو الباء ist im Jemenisch-arabischen ebenso wie im Magribinisch-arab. vertreten und kommt auch in unserer Hs. O. in vielen Fällen vor und ist wie in anderen Hss. schriftlich fixiert, wie: אסתוי = تَلَقَّاءَ = תלקי; אבתדי = ابتداء = אסתוי = هذا = הדי = هنا עיש = استواء; אסתוי = هذا = הדי = هنا עיש = استواء; אסתוי = هذا = הדי = هنا עיש = استواء;

אסתוי = هذا = הדי = هنا עיש = استواء; אסתוי = هذا = הדי = هنا עיש = استواء; אסתוי = هذا = הדי = هنا עיש = استواء; אסתוי = هذا = הדי = هنا עיש = استواء; אסתוי = هذا = הדי = هنا עיש = استواء;

Nun wollen wir auf die Hs. P. zurückkommen. Hier finden wir eine ganze Fülle von Eigentümlichkeiten, die entschieden auf magribinischen Einfluß zurückgehen. Vor allem fallen uns viele vokalisierte Stellen auf, die hier ausschließlich dem arabischen Kontext angehören. Diese Vokalisation gibt die Aussprache des Magribinisch-arabischen wieder, wie sie sich noch heute mit nur unwesentlichen Abweichungen in den magri-

gāliḥ, Jerusalem 1894, p. 10 a, 8 und p. 16 b, 17: אסתמרון l.: 'istmarrēn: an etwas festhalten. Vielleicht liegt auch in der Aussprache der إمالة نحو الباء bei den Jemenern (ē statt i) eine Beeinflussung des Syrischen vor. Vgl. weiter unten (vgl. auch p. 31, Z. 13 افتعل für افتعل).

¹ In Jerusalem veranlaßte ich einen Jemener, mir einige hebr. Erzählungen in seinen arab. Dialekt zu übertragen und die Übersetzung zu vokalisieren. Er bediente sich dabei der hebr. Schrift und Vokalisation. Als er mir seine Übersetzung vorlas, bemerkte ich, daß er an vielen Stellen das ä wie ä aussprach, selbst dort, wo er ein Pataḥ gesetzt hatte. Auf meine Frage, weshalb er nicht an den betreffenden Stellen ein Sēgōl statt eines Pataḥ gesetzt hätte, antwortete er ganz verwundert, er könne doch in arab. Texten kein Sēgōl gebrauchen, da das Arabische einen solchen Vokal gar nicht kenne!

² Vgl. Goldziher in WZKM., III, 82.

binisch-arabischen Mundarten erhalten hat. Diese Abweichungen lassen sich z. T. daraus erklären, daß der Kopist seine Ambition, als Kenner des 'I'rāb zu erscheinen, befriedigen wollte und an vielen Stellen auch die Endbuchstaben nach Belieben vokalisierte, was die Verschiebung des Accentus zur Folge haben mußte. Irgendwelche Konsequenz in der Auswahl der von ihm punktierten Texte ist nicht zu erkennen. Bald sind kleinere Sätze, bald bloß einzelne Wörter, hie und da auch Kapitelüberschriften mit Vokalen versehen. Die einzigen größeren Partien sind Fol. 93a ganz, Fol. 126b nur halb. Das dabei angewandte Vokalisationssystem zeigt ein ganz eigentümliches Bild. Es ist kombiniert aus arab. und hebr. (?) Vokalzeichen. Für kurzes ä ist ein wagerechter Strich über dem Buchstaben gesetzt, wie $\text{شَرَح} = \text{شَرَح}$; ein gedehntes ā wird oft durch Hinzufügung eines zweiten Striches über dem Dehnvokal wiedergegeben, wie $\text{أَلْبَاب} = \text{أَلْبَاب}$. Der i-Laut wird durch zwei schräge Striche unten wiedergegeben, wie $\text{أَلْنَعْمَة} = \text{النعمة}$, selten nur durch einen, also eine Kasra, wie $\text{أَنسَان} = \text{انسان}$. Ein etwas schräger Strich oben bedeutet u, wie $\text{أَلْمَعْرُوف} = \text{لَهُم} = \text{لَهُم}$, und gleichzeitig auch einen andern u-Laut, der zwischen ü und ö steht, wie $\text{أَنوَّه} = \text{وَجُوه}$ (sprich etwa: «Wegüh» mit auslautendem h) oder $\text{يَكُون} = \text{يَكُون}$ (l. «jekūn», einmal sogar mit Kasra! Fol. 93a) u. s. f.¹ Ein Tašdid wird häufig angewandt, aber fast immer mit vorangehendem Sukūn, wie $\text{أَلْمَحَبَّة} = \text{أَلْمَحَبَّة}$, da das Tašdid im Magribinisch-Arabischen eine richtige Verdoppelung bedeutet und stets mit einem Ansatz von Sukūn ausgesprochen wird.²

¹ Die älteren arabischen Grammatiker verzeichnen eine solche Art von $\text{إمالة الضم نحو لكسرة}$ beim Perf. Passiv. von و (z. B. $\text{قَبِيل} = \text{Qūla}$) und nennen sie أَشْمَام oder رُوم .

² An manchen Stellen in P. ist das Tašdid durch Doppelschreibung des betr. Buchstaben mit gleichzeitiger Hinzufügung von Šadda wiedergegeben, so z. B.: $\text{أَتَرَدَّدَهُ} = \text{وَتَرَدَّدَهُ}$; $\text{أَخَصَّنِي} = \text{وَأَخَصَّنِي}$; $\text{كُنَّهَا} = \text{كُنَّهَا}$ u. s. f. Am deutlichsten kann man das in den jüd.-arab. Schriften der magribinischen

Zur Veranschaulichung dieser merkwürdigen Vokalisation lasse ich hier einige Proben folgen, sehe jedoch von einer Transkription ab, da dies zu weitgehenden Erörterungen führen müßte, die nicht in unseren Zusammenhang gehören. Fol. 8 b heißt es: תְּנִידֵי אֱלֵי אֲלֹכֹתָ עַן אֲלֵעִלֵם אֲלֹכֵימֵן
 Fol. 14 b תַּצַּפְחָת אֲתָאֵר אֲלֵסְלֶף אֲלֵצֵאֲלֶח מִן אֲוֵיִלְנָא פִּאֲלִפִּית פִּי מֵא נֶקֶל
 heißt es: וְהֵדָא נֵצֵאם אֲבֹאֲבֵ כְתֵאֲבֵי עָלֵי תֹאֲלִיָּהָא אֲלֹכֵאֲבֵ אֲלֵאֹוֹל פִּי
 שֶׁרָח וְנִוְהֵ אֲכֵלֵאֲן תֹּחִידֵ אֲלֹכֵאֲלֶךְ גַּל וְעַן קֵאֲלֵ אֲלֵמוֹלֶף
 (beachte das Tašdid in جَل). Ferner Fol. 126 b: וְאֲלֵתֵאֲנִי אֲן אֲלֵמִתֹּאֲצִיעַ צֵאֲבֵר
 עֲנֵד חֵלוֹל אֲלֵאֲפֵאֲתֵ בָּהּ וְתִקְלֵב אֲלֵאֲמוֹר עָלֵיָּהּ לֵאֲנִדְפֵאֲצֵהּ וְכִסֵּל הֵמֵתָהּ

Juden beobachten, vorausgesetzt daß sie in echt magrib. Dialekten verfaßt sind. Ich habe die Erzählung מעשה נורא von Jakob Söfer, Jerusalem 1902 daraufhin genau untersucht und gefunden, daß jedes Tašdid durch Doppelschreibung wiedergegeben ist, z. B.: פְּנֵרֵ אֲלֵנְהָאֵר = فَنَرِ الْنَهَارِ 6 a, 1;
 (14 b, 3); אֲלֵבְכָא מִן אֲלֵדֶרֶן = تَهْدَرْنَ مِنَ الْبِكَاءِ = sich beruhigen (9 b, 5);
 אֲאֵירָא = يَبْدِلُ الْهَوَاءِ = el aire: Luft verändern (9 b, 12); אֲנֵהֵד = تَنْهَدُ = seufzen (13 a 1 von unten);
 אֲתֵהוֹוֹל = تَتَهَوَّلُ = زَوَّلَ (الْحَوَائِجُ) = etwas entfernen, wegtun (8 b, 5);
 אֲעֵזָה מַעֲזָה כִּבִּירָה = وَعَزُو مَعُوْه كَبِيْرَه; אֲעֵזָה מַעֲזָה כִּבִּירָה = sich fürchten (14 a, 10 v. unt.);
 אֲעֵזָה מַעֲזָה כִּבִּירָה = er gewann ihn außerordentlich lieb (10 a, 16); אֲבֵטֵל = بَطَّلَ = hörte auf
 (13 a, 13 v. unt.); אֲבֵטֵל = بَطَّرِيفָה כְּטֵרֵיף (Dimin. v. طَرَفَ Blick?) = langsam (10 b, 18);
 אֲיִכְבֵּר = يُوَخِّرُ (4 b, 23); אֲיִתְמַלֵּךְ מֵעֵאֲדֵם = anheiraten (10 a, 2);
 אֲיִסְתַּנְנְאוּ = وَسَمِيْتُ نَفْسِي (9 b, 15); אֲיִסְתַּנְנְאוּ = warten (10 a, 5);
 אֲיִמְלֵסְקֵ פִּינָא = וְהֵי תִקְרַב = كُفَّار = (9 b, 10); אֲיִמְלֵסְקֵ פִּינָא = er hängt an uns (7 b, 24);
 אֲיִמְלֵסְקֵ פִּינָא = מִכְתָּתָן = نَتَعَشِي = (11 a, 3); אֲיִמְלֵסְקֵ פִּינָא = וְהֵי תִקְרַב = (10 a, 4 v. unt.);
 אֲיִמְלֵסְקֵ פִּינָא = מִכְתָּתָן = (5 a, 9) u. a. m.

וְאֵלֶּיךָ מִתְחַנֵּץ שְׂדֵיךְ אֶלְנֹעַ וְקִלְיִל אֶלְתַּצְאֵבֵר עֵנְדֵךְ וְיִרְדֵךְ אֶלְפִנְאֵיֶךָ
 עֲלֶיךָ לְעִנְבֵיךָ בְּנֶפֶסֶךָ וְאַרְתִּפְאֵעַ הַמֵּתָה וְקִלְיִל רִצְאָה עֵן הָאֵלֶּה u. s. f.

Von den vielen magribinischen Eigentümlichkeiten orthographischer, orthoepischer und sprachlich idiomatischer Natur, die in der Hs. P. enthalten sind, teile ich im folgenden nur das Wesentlichste mit. Zunächst die Anwendung von diakritischen Punkten bei der Schreibung von: ת = ט; ת = ט; כ = כ; פ = פ; ה = ה; seltener ש = ש. Wenn wir diesen Gebrauch auch in anderen nicht magribinischen Hss. finden, so ist dies daraus zu erklären, daß die betreffenden Hss. auf magribinische Vorlagen zurückgehen. Soweit ich sehen konnte, kommt die Anwendung von diakritischen Punkten in nicht magribinischen Hss. bei ה = ה selten, bei ת = ט, ת = ט, niemals in dieser Gestalt vor, während sie in echt magribinischen Hss. eine häufige Erscheinung ist, und in eine ziemlich alte Zeit hinaufreicht, wo selbst die Araber keinen ausgiebigen Gebrauch von diakritischen Punkten gemacht haben. So finden wir schon bei Maimonides (geboren 1135 in Cordova, gestorben in Kairo 1204 n. Chr.) in den sicher von ihm herrührenden Autographen in arabischer Sprache und hebräischer Schrift die Schreibung ת = ט und ת = ט¹. Diese genaue Schreibung gerade in magrib. Hss. ließe sich vielleicht daraus erklären,

¹ Die zwei Autographen des Maimonides, die ich im British Museum untersucht habe (Cairo-Fragments Orig. 5519 A und 5519 B), und die in der Jewish Quarterly Review, Bd. XI, p. 539 veröffentlicht worden sind, zeigen denselben Schriftcharakter und können nur von einer und derselben Hand herrühren. Es sind aber noch zwei andere Dokumente vorhanden, welche die Authentizität der erwähnten Autographie bestätigen: Im Ms. Neub. Nr. 577, das die Kopie eines Teiles des יד החוקה von Maimonides enthält, beglaubigt Maimonides, daß die betreffende Kopie mit seinem eigenen Exemplar kollationiert worden sei: הוּנָה מִסְפְּרֵי אֲנִי מִשֶּׁה בָּר' מִיִּמּוֹן ז'ל. Ferner ist in der Monatsschrift für Gesch. u. Wissenschaft des Judentums 1900, p. 10 ein Empfehlungsschreiben an die Gemeinden in Magrib in Faksimile erschienen, das ebenfalls die Unterschrift des Maimonides aufweist, (der Brief selbst ist von einer andern Hand geschrieben!). Nun ist משה in diesen zwei Unterschriften vollkommen identisch mit משה in den erwähnten Autographen. Wir haben somit keinen Grund, die Echtheit jener Autographie zu bezweifeln.

daß die Juden im Magrib auch mit der arabischen Schrift vertraut waren. Man wandte daher gewohnheitsgemäß diakritische Punkte auch beim Gebrauch der hebräischen Schrift an, obwohl es hier gar nicht erforderlich gewesen wäre. In vielen magrib. Hss. kann man sogar das charakteristische Verfahren in der Setzung des diakritischen Punktes für ح unterhalb, für غ oberhalb des ا beobachten, also $\text{ا} = \text{ح}$; $\text{ا} = \text{غ}$, was durchaus dem arabischen Gebrauch entspricht. Dies ist übrigens noch heute in der jüd.-arab. Literatur der Juden in Nordafrika (Ägypten ausgenommen) fast immer der Fall und geht gewiß noch auf die andalusische Zeit zurück, wo die Juden inmitten der noch blühenden arabischen Kultur standen.

Als echt magribinisch ist ferner die häufige Verwechslung der Zischlaute bezw. emphatischen Laute mit ihren Korrelaten zu bezeichnen. So z. B.: $\text{السيف} = \text{الضرب}$; $\text{السرف} = \text{الضرف}$; $\text{المساميح} = \text{المصابيح}$; $\text{المصدر} = \text{المصدر}$; $\text{الصدر} = \text{الصدر}$; $\text{تصغر} = \text{تصغر}$ (auch سنير und $\text{الدوق} = \text{الدوق}$); $\text{الذوق} = \text{الذوق}$; ferner ن mit ص in $\text{الذوق} = \text{الذوق}$; $\text{المحور} = \text{المحور}$; $\text{المدار} = \text{المدار}$; $\text{استنقاذ} = \text{استنقاذ}$; $\text{الذوق} = \text{الذوق}$ auch $\text{المحور} = \text{المحور}$ statt المحور , was durch die gleichlautende Aussprache von ص , ظ und ذ verursacht ist. Auch wird ش mit س verwechselt, wie يسعروا für يسعروا oder اسري für اسري ¹ u. s. f. Das Hamza wird oft durch ה ersetzt, wie $\text{היידה} = \text{هيئة}$, namentlich im Auslaut: $\text{תהייה} = \text{تهياً}$ (l. thajjäh mit scharfer Betonung des Schluß-H).² Ganz der magribinischen Aussprache angepaßt ist

¹ Alle diese Verwechslungen sind in der jüd.-arab. Lit. der verschiedenen magribinischen Mundarten (Alger, Oran, Tunis, Marokko u. s. f.) so massenhaft, daß ich darauf verzichten kann, hierfür Beispiele zu geben. Ich will aber bemerken, daß für die Hs. P. nur das Magrib.-arab. in Betracht kommen kann, wenn auch einige der angeführten Verwechslungen oder der noch zu erörternden Eigentümlichkeiten der Hs. P. auch in anderen arab. Dialekten vorkommen.

² Die Verwechslung von ש (š) mit ש (s) ist ganz typisch für die magribinischen Juden. In manchen Gegenden, z. B. Tunis und Girbe, wird jedoch ein Unterschied gemacht. Die Juden aus dem Orte Diget sollen sogar daran erkannt werden, daß sie keinen š-Laut aussprechen können. Ein echtes Schibboleth! (Mitteilung des Rabb. J. Sofer in Oran).

die konsequente Schreibung (nicht bloß das Zusammenwerfen) von **צ** sowohl für **ص** als auch für **ظ**, selbst bei solchen Wörtern, die, je nachdem sie mit **ص** oder **ظ** geschrieben, einen verschiedenen Sinn haben, wie **מחצורה** für **محظورة** und **محصورة** u. a. m. Daß dieses lediglich auf die magribinische Aussprache, die gar keinen Unterschied zwischen **ص** und **ظ** kennt, zurückzuführen ist und nicht etwa auf eine konventionelle jüd.-arab. Schreibweise, die eventuell die jüd.-arab. Autoren selbst gebraucht haben, beweist der Umstand, daß in nicht magribinischen Hss., besonders aber in jemenischen Hss. diese zwei Emphatica mit nur wenigen Ausnahmen so unterschieden werden, daß für **ص** ein **צ**, für **ظ** ein **ט** gesetzt wird. Im vorliegenden Falle können wir sogar den Beweis erbringen, daß auch in der Vorlage des Kopisten von P. auf diesen Unterschied in der eben angegebenen Weise wohl geachtet worden ist: An einer Stelle, wo der Sinn **יבטרה** (**يَبْطِرُهُ**) verlangt, schreibt er **ינצרה** (also = **يَنْظِرُهُ**). Dies kann doch nur so entstanden sein, daß er dieses Wort nicht verstanden hat, **ב** für **נ** hielt, und **ט** als **ظ** annahm und daß ihn seine Gewohnheit, jedes **ט** (**ظ**) mit **צ** zu transkribieren, dazu führte, **ינצרה** für **יבטרה** zu schreiben. An einer andern Stelle hat er **ותעאטמהא** für **ותפאטמהא** (**وتعاطمها**), da er nicht verstand, das irrtümliche **פ** in ein **ט** zu korrigieren, und so ließ er dieses Wort genau so stehen, wie er es in seiner Vorlage gefunden hat. Um nun den Wert der Transkription von **ص** und **ظ** in **צ** bzw. auch in **ט** in den verschiedenen Hss. richtig zu kennzeichnen, muß ich hier bemerken, daß nirgends im Orient bei den Juden ein hörbarer Unterschied in der Aussprache von **ص** und **ظ** gemacht wird.¹ Daher ist

¹ Nur im jüd.-arab. Dialekt in Aleppo wird **ظ** hie und da wie Z (franz.) ausgesprochen, jedoch ohne irgendwelche Konsequenz; so wird das **ظ** in einem und demselben Wort bald wie **ص** bald wie Z ausgesprochen, und demgemäß bald durch **צ** bald durch **ז** wiedergegeben. Vgl. z. B. Hiob, im jüd.-arab. Dial. von Aleppo, übersetzt bzw. herausgegeben (die Übersetzung ist traditionell, nicht neu!) von Me'ir Sasön, Aleppo 1889, Kap. 11, 19: **אלצאלמין** = **الظالمين** auch 15, 20; 16, 18; 20, 5, 29. Dagegen 9, 22, 24: **זארם**; 10, 3:

זלם und **זלום**; 16, 17: **זלם**, vgl. auch Ecclesiastes von demselben, Jerusalem 1885, Kap. 2, 6; 3, 16: **צלם** und 3, 16; 4, 1; 6, 9: **זלם**.

die Unterscheidung von **ص** und **ظ** durch **צ** und **צ** in jüd.-arab. Hss. als Zeichen besonderer Korrektheit anzusehen, während die Unterlassung einer solchen Unterscheidung als eine Anpassung an die vulgäre Aussprache aufzufassen ist. Die Fähigkeit, diesen Lautunterschied zu fühlen, scheint bei den Kopisten nach und nach sich verloren zu haben. So verfallen sie auch oft in den Fehler, **צ** statt **צ** = **ظ** zu schreiben, namentlich in Fällen, wo sie von ihren Vorlagen in Stich gelassen und auf ihre eigene Entscheidung angewiesen waren. So hat beispielsweise O. **נצַר אללה ונהה** statt **נצַר** = **نصر** **الله وجهه** (vgl. darüber

Goldziher RÉJ. XLIV, 70 ff.) oder **פצמה** für **פצמה** = **فصمه** u. a. m.

Als Magribinismen in P. sind ferner zu verzeichnen: **פאנתצאם** = **קראת** ; **אָחֶסֶן חַא** = **אחסאן חאל** ; **אָמְנַע** = **אמתנאע** ; **פּאַנְטֶצֶם** = **גֵּרַת** = **גראת** ; **רֵבְלֶהָ** = **רבאטהא** ; **נְעֻמָּהָ** = **נאמהא** ; **פּוֹת** = **אנתקאל** = **אֲנַתְלַל** u. s. f. und umgekehrt mit Verkürzung des

langen ā wie **אכצאר** = **اختصار** ; **אכצאס** = **اختصاص** ; **אכצאס** = **אסקם** ; **אכצאס** = **مخلوقات** u. s. f. Ich muß aber gleich bemerken, daß weder die Verlängerung noch die Verkürzung des a-Vokales in magribinischen Mundarten in regelmäßiger Weise geschieht. Das hängt vielmehr von dem Rhythmus des ganzen Satzes ab, bzw. vom logischen Accente.

Demgemäß finden wir namentlich in magrib. Schriften **فَعْل** und **فَوَاعِل** und **فَوَاعِل** ; **مفاعيل** und **مفاعيل** ; **فَعُول** und **فَعُول** ; **فَعَال** und **فَعَال** (viell. **افعل**?) **فَعَائِل** und **فَعَائِل** in steter Abwechslung. Magribinisch ist ferner die außerordentlich häufige Abkürzung des Artikels **ال** in bloß **ل**, z. B. **ליום** = **اليوم** u. s. f., ebenso die Zusammenziehung von **في** mit dem darauffolgenden Worte, z. B. **פאלטבקה** = **في الطَبَقَة** (sprich: *filtabqa*); **פכל** = **في كل** u. s. f.¹ ; **פכתיר** = **في كثير** ; **פכמ** = **في كم** ; **פכמ** = **من وجه** ; **פכמ** = **من** **ונה**

¹ Beispiele für alle diese Eigentümlichkeiten finden sich im erwähnten **מעשה נורא** und in anderen jüd.-magrib. Schriften in großer Zahl und sind keineswegs als Zufälligkeiten anzusehen oder gar auf etwaige Nachlässigkeit zurückzuführen. In ganz seltenen Fällen kommt auch in der Hs. O. ein

Von sprachlich idiomatischer Bedeutung ist die fortwährende Verwechslung der Reflexivformen miteinander, selbst in Fällen, wo die verschiedenen Formen verschiedene Bedeutungen ergeben oder wenigstens eine gewisse Nuance aufweisen. So wird die VIII. für die V. Form gebraucht in *اعتذر* statt *تعذر*; *احتفظ* statt *تحفظ*; *ابتدل* statt *تبدل*; *اجتنب* statt *تجنب* u. s. f.; oder umgekehrt die V. für die VIII. Form in *اعتمد* statt *تعمد*; *تعرض* statt *اعترض*; *تحشم* für *احتشم*; *تغبط* für *اغبط* u. s. f. Ebenso die VI. für die V. wie *تواسط* (der 2. Radikal jedoch etwas verschärft auszusprechen) für *توسط* u. s. f. oder für die VIII. wie *تساوى* für *استواء* u. s. f. Ferner die X. für die VIII. in *استنفع* für *انتفع* oder für die V. wie *استبان* für *تبين* u. s. f. Diese Erscheinung wiederholt sich so oft in P., daß man sie wohl kaum für zufällig halten kann, zumal sie in magribinischen Mundarten ebenso häufig vorkommt. Der unregelmäßige Gebrauch der Reflexivformen ist darauf zurückzuführen, daß das Gefühl für die Nuancen derselben in der Umgangssprache verloren gegangen ist, insbesondere weil der richtige Gebrauch der transitiven bezw. kausativen Formen (فاعل; افعال; فَعَل) sich nicht mehr lebendig erhalten hat und die Reflexivformen daher nicht mehr in Beziehung zu den Stämmen, von denen sie eigentlich abgeleitet werden sollen, gesetzt werden. Daher ist es auch erklärlich, daß in den verschiedenen arabischen Mundarten auch die Verwechslung von Passivum I oder von Intransit. I mit Reflexivformen wie *انقال* für *قبل* u. s. f. oder *انهبط* für *قبط* u. s. f. ganz geläufig ist.¹

Magribinismus vor und zwar hauptsächlich an solchen Stellen, wo ein Mißverständnis seitens des Kopisten von O. vorliegt. Im Grunde waren ja die ersten Hss., die nach Jemen gekommen sind, magribinischen Ursprungs.

¹ Vgl. das magribinisch-arab. *تَغَشَّى* für *تغاشى*; *استوى* für *تساوى*; in Ohnmacht fallen; *استرى* und *نسارى* für *تغلقن* überlegen; *تفاطن ب* spazieren gehen; *استعجب* für *تعجب* u. s. f. Für das Bagdadisch-arab.

Endlich sei noch auf zwei Vulgarismen hingewiesen, die ebenfalls magribinisch sind und von dem Kopisten herrühren, nämlich *يُعَاجِه* für *يُعَانيه* = pflegen (p. ۹, Anm. 14) und *طال* *مدّة* für *طول مدّة*. Beide sind im Magribinischen in der hier angegebenen Bedeutung sehr geläufig, kommen aber in der literarischen Sprache nicht vor und in unserem Falle auch nicht in der Hs. O., die, wie ich später nachweisen werde, viel zuverlässiger ist als die Hs. P.¹

vgl. Qissat Mūseh, ed. Bagdad: *استنقم* für *انتقم* 5 b, 9, 20. *توكل* für *سلم*; *توكل* für *وكل* 8 a, 3. 9 a, 5 v. unten. *تسمى* für *سُمي* 7 b, 2. v. unten. *اختلق* für *انخلق* 11 a, 11. *انغلق* für *تغلق* 14 a, 12. *انبع* für *انباع* u. a. m. Für das Jem.-arab. vgl. *تزوج* sehr häufig für *تزوج*; *امتد* für *امتد* 13, 10 und 9, 12; *تشغل* für *تشاغل* 11 b, 18; überhaupt ist die verlängerte Form *افتعل* für *افتعل* ganz geläufig im Jemenisch-arab., namentlich in med. gem., und so wird auch fast immer die Form *افعل* für *افعل* (z. B. *اسمّر* für *اسمّر*) gebraucht. Auch wechselt *افتعل* mit *تفاعل*, z. B. *اصطاحوا* für *تصاحوا* ibid. 13 a, 11 u. s. f. Ich könnte noch viele andere Beispiele auch aus anderen arabischen, namentlich aus jüd.-arab. Dialekten anführen. Es ist jedoch nicht hier der Ort, auf diese wichtige Frage näher einzugehen. Ich wollte nur zeigen, mit welcher Vorsicht man an die ungewöhnlichen resp. vulgären Verbalformen der jüd.-arab. Hss. herantreten muß. Man muß in jedem einzelnen Falle wohl erwägen, ob man es auch mit einer authentischen, d. h. vom Verfasser herrührenden Wortform zu tun hat. Dasselbe gilt von manchen vulgären Nominalformen, die vielleicht von dem einen oder andern Kopisten bevorzugt wurden. Ich habe großen Zweifel, ob nicht auch manche sprachliche Eigentümlichkeiten, die man ohne weiteres den jüd.-arab. Autoren zuschreibt, von den Kopisten herrühren. Schriftsteller, wie Bachja, Gebirol, Maimonides u. s. f., haben die Gelehrtensprache ihrer Zeit geschrieben, je nach dem Gegenstand, den sie behandelten. Von einem besondern Sprachgebrauch des einen oder des andern kann daher schwerlich die Rede sein. Man muß überhaupt die nationalarabischen Lexica, wie Lisān al-'arab, Tağ al-'arūs u. s. f., etwas mehr zu Rate ziehen, bevor man entscheidet, inwieweit gewisse Ausdrücke einem Autor eigen oder auch sonst gebräuchlich sind. Der Umstand, daß dieses oder jenes Wort „sich nicht in den Lexicis findet“, beweist noch nicht, wie gar mancher meint, daß man es mit einem besondern Wort und Sprachgebrauch zu tun hat!

¹ Es kommen noch manche vulgäre Formen in P. vor, die ich jedoch nicht besonders hervorheben will, weil sie nicht für das Magribinisch-arab. allein typisch sind.

Neben diesen orthographischen, orthoepischen und dialektischen Eigentümlichkeiten, die für die Heimat unserer Hss. charakteristisch und z. T. auch für die Erforschung und Beurteilung anderer jüdisch-arabischer Hss. von Bedeutung sind, weisen unsere Hss. auch noch eine weitere Reihe von Eigentümlichkeiten auf, die ebenfalls auf Rechnung der Kopisten zu setzen sind, aber nicht insofern sie von ihrem heimatlichen Idiom beeinflusst waren, sondern insofern sie für den von ihnen kopierten Text sowohl hinsichtlich des Inhalts als auch des arabischen Ausdrucks nicht immer genügendes Verständnis hatten. Abgesehen von der fortwährenden Verwechslung ähnlich aussehender Buchstaben, wie \bar{r} und \bar{r} , \bar{c} und \bar{c} , \bar{h} und \bar{h} u. s. f., besonders bei weniger bekannten Wörtern, kommen in beiden Hss. viele Mißverständnisse vor, durch welche manche Wörter bis zur Unkenntlichkeit entstellt und nur mit Mühe entziffert werden können.¹ Ich will hier eine Reihe von Mißverständnissen bei O. und P. zusammenstellen, die für die Entstellungsart der Kopisten charakteristisch sind. So hat O.

לִיִּסְתַּנְּפֶהֶמָּהּ = לִיִּסְתַּמְדָּהּ für לִיִּסְתַּמְדָּהּ = צַחָּה für צַפָּה;
 اَلْحَاجِجُ = اَلْحَאֲנָה für اَلْحَאֲנָب; وَاغْتِرَارٌ = وَاغْتِرَارָה für וּאֲנִתְרָאֲרָה;
 وَالْفَرَارُ = وَالْفَرَارُ für וְאֲלַפְרָאֲרָד; اَلْمَدْنَبُ = اَلْمَدْنَبُ für אֲלַמְדַּנְב;
 اَخْجَلَةٌ = اَكْنَلָה für אֲכַרְנָה; بِمَاشِيَتِهِ = بِمֵאשִׁיתָה für בְּחֵאשִׁיתָה;
 مَكَاكِيْرُ اَلْهَوِي = قِيصْفَاكُ für פִּי צַפְחָה; لَكْتَرْتُهُ = لַכְתַּרְתָּה für לַסְתַּרְתָּה
 für וְאֲסַתְדַּעָּא מֵא אֲלָלָה; مَكَاكِيْدُ اَلْهَوِي = מַכְאִיד אֱלֹהִי für
 קוּם כְּלֵאֲן; وَعَهْدَتُ für וְתַפְהַדְת; وَاسْتَدْفَاةً لَهَا = וְאֲסַתְדַּפְעָא לְהָא
 וּמְנַאסֵּל; עֵאֲלִיאָה für عَآلِآ; اَلْخَاصُّ für اَلْכֵלְאֲן; قَوْمٌ خَوَاصٌّ
 = מֵתְבוּתָה für מֵדְתוּבָה; وَمُجَالَسَةٌ = וּמְנַאֲלָסָה für (وּמְגַאֲסָל) אַחְכַּמָּא

¹ Ed. Pocock hat am Rande der Hs. O. eine Anzahl Mißverständnisse auf Grund der Tibbonschen Übersetzung zu berichtigen versucht. In vielen Fällen sind seine Vermutungen richtig, in andern Fällen dagegen waren es Mißgriffe. Dies darf uns aber bei der so unkorrekt geschriebenen Hs. O. nicht auffallen, zumal die hebr. Schrift die Überwindung der Textschwierigkeiten gewiß nicht erleichtert. Man muß vielmehr die umfassenden und gründlichen Kenntnisse des hervorragenden Oxforder Orientalisten des 17. Jahrh. in beiden Sprachen geradezu bewundern.

ומתוּתהּ für וזוּוֹת עֲדָר, וּרְוֹאת נָדָר; וְגַדְּבֵהֶם וּגְדָם; מְתוּוֹתָהּ
 וְכַסְלָךְ für וְכַדְלָךְ; תִּבְשֶׁתָהּ für תַּחְבַּתָּהּ; תִּגְנִי = תַּגְנִי für תַּגְנִלִּי; מְתוּוֹתָהּ
 נִקְלָדָהּ für נִקְיָדָה; פְּתוֹר שְׁוֹקֶךָ = פְּתוֹר כְּתוּר שׁוֹקֶךָ; וְכַסְלָךְ =
 גָּרִי בְּאִסְמֶךָ; אֲלֵא יֵאָדָר für אֲלֵא אֲבֵדָר; שָׁמָּה אֲבֵדָר; נִדְוִי בְּאִסְמֶךָ
 für וְלִתְרַדְדָהּ דוּא נְפִי; תִּנְפִיזָהּ für תַּפְכִּירָה; נִדְוִי בְּאִסְמֶךָ
 יִנְפִיטָרָן für יִנְקִטְעָן; פִּי עֵינִי für פִּי פִיעוֹן אֲלֵכְלֵאִיק; וְלִתְרַדְדוּא פִי
 u. s. f. Sehr oft verwechselt er מֶן und מֵא und bei Verbb. med.
 י den Infinitiv II und V, z. B. תִּמְיִד und תִּמְיִד oder תִּמְיִד und
 תִּמְיִד u. a. m. Die Mißverständnisse in P. sind u. a. folgende:
 וְתַאמְתָּהּ; חֲדוֹת חֲדוֹתָהּ für חוֹזוֹת חֲדוֹדָהּ; אֲלֵכְבַּעִיר אֲלֵנְלִילָה
 אֲלֵיִף = אֲלֵאֲבֶק für אֲלֵאֲפֶר; תִּחְלֵל für תַּנְסֵל קוֹאֲהֶם; וְנִדְמַתָּהּ
 für נִנְאָח; (אֲלֵנְפֶר = אֲלֵנְפֶר); וְשִׁרְהֵתָהּ = וְשִׁרְהֵתָהּ für וְשִׁרְהֵתָהּ; בְּאֲדָרָהּ = בְּאֲדָרָהּ für נִאֲדָרָהּ; גִּנְיָהּ
 für אֲלֵרֵאֲצֵדָהּ; מִגְמוֹר für מִנְמוֹר; וְאִסְרָהּ = וְאִסְרָהּ für וְאִסְרָהּ; וְאִסְרָהּ
 וְאִסְרָהּ = וְאִסְרָהּ (וְאִסְרָהּ) für וְאִסְרָהּ; אֲלֵרֵאֲסַבָּהּ
 פִּי כְּתוּבָהּ; וְיִנְפִיטָרָן für יִנְאֲקָרָן; פְּצוֹל für אֲצוֹל; וְחָכִי für וְחָכִי
 = וְיִיג für חֵינִי; בְּחֻזְמָהּ für בְּחֻזְמָהּ; וְיִבְחָרָן für וְיִבְחָרָן; וְיִבְחָרָן
 אֲלֵצֵעִיף für אֲלֵצֵעִיף; וְאִסְרָהּ = וְאִסְרָהּ für וְאִסְרָהּ; וְאִסְרָהּ
 = אֲלֵנְמוֹר für אֲלֵנְמוֹר; (אֲלֵמְבֶקָהּ); (O. hat: אֲלֵמְבֶקָהּ) für אֲלֵמְבֶקָהּ
 לְכֵן (אֲעֵזְ = אֲעוֹז für אֲעוֹז; einigermal) (einmal hat auch O.: אֲעוֹז) für אֲעוֹז
 יִנִּיר; וְקָלְתָהּ = וְקָלְתָהּ für וְקָלְתָהּ; (נִחִיזָהּ); (O. hat: נִחִיזָהּ) für נִחִיזָהּ; לֵאָן
 für אֲנִי אֲלֵהוּא אֲלֵמְסִתְשִׁף לֵאָן. An einer Stelle heißt es: *אֲנִי אֲלֵהוּא אֲלֵמְסִתְשִׁף לֵאָן*
 יִמְכֵן אֲלֵעֵבֶר דוּוֹתָהּ פִּי מֵאָה פּוֹקָהּ בְּנֵתָהּ אֲוֹגְדָהּ אֲחֻלָּף פִּי אֲלֵעֵבֶר דוּוֹתָהּ
 P. las *בְּנֵתָהּ* statt *בְּנֵתָהּ* und strich *אֲוֹגְדָהּ*. Für *בְּנֵתָהּ* setzt er
 fast immer: *בְּנֵתָהּ*, weil er *כֵּן* für *כֵּן* hielt. Mißverständnisse wie
 מִחֻזְמָרָךְ für מִחֻזְמָרָךְ; עֲצָרָהּ für עֲצָרָהּ; תַּרְכִּיבָהּ für תַּרְכִּיבָהּ
 חַיָּה = חַיָּה für חַיָּה; וְכָדָהּ = אֲוֹכְדָהּ für אֲוֹכְדָהּ; עֲצֵאָן für קִצְיָאן

oder כשוע für כצוע = خشوع; לצרה für בצרה u. s. f. sind außerordentlich häufig. An einer Stelle hat O. den Text dadurch entstellt, daß er eine lexikalische Notiz, die in seiner Vorlage am Rande oder, wie oft in alten Hss., zwischen den Zeilen angebracht war, für eine Ergänzung des Textes hielt und dieselbe in den Text aufgenommen hat. Die betreffende Notiz bezieht sich auf das Wort אלת־אני (Selbstüberhebung) und lautet: מנדה יקאל ללסאניה לאנדה תרפע אלמא מן אספל אלי פוק אי תסאניה ותעאליה. Dabei passierte es noch dem O., daß er das Wort אלאנסנאיה (= السانية = Wasserrad oder schöpfend) mit אלאראחה ואראחה מן אצטארב und bemerkt am Rande, daß es nach einer andern La. אצטראב heißen könne. Etwas komisch wirkt es, wenn O. einigemal ein ג = ג für ר־ setzt, z. B. ינרב für يرغب; אלוואני für لا رتباط لانتבאט; ישתרי für יראי; ודואר für ראוי; ונתבאט für ימצר; ונתבאט für ימצר; ונתבאט für ימצר; ונתבאט für ימצר. Eine ähnliche Verwechslung, die ebenfalls phonetischer Natur sein dürfte, scheint auch in ינקק סרורה ינקק (zweimal) für ينعص (ينعص) vorzuliegen, zumal die Jemener ק wie ג aussprechen (vergl. oben, p. 21, Anm. 2). Außer allen diesen Mißverständnissen kommt noch in beiden Hss. O. und P. eine große Anzahl von Flüchtigkeiten, Schreibfehlern und Ditto- graphien vor. Ich sehe jedoch davon ab, sie alle hier zu verzeichnen.

Ganz besonders erschwert wird das Studium des Textes unserer Hss. durch eine Menge Omissionen sowohl bei O. als auch bei P. Bei O. betreffen diese jedoch meist nur kleinere Sätze bzw. Parteien, während die Lücken bei P. bedeutend größer und zahlreicher sind, namentlich wo ein Homoioteleuton vorliegt. Besonders große Lücken in P. sind die zwei Parteien zwischen Blatt 139—140 und in Blatt 104 b, wo offenbar drei bzw. zwei Blätter fehlen, die vermutlich schon in P.'s Vorlage gefehlt haben (diese Partie fehlt übrigens auch bei T.); ferner ist ein Blatt zwischen Bl. 47 und 48 ausgeschnitten; ebenso fehlt eine Parabel, die nur in O. erhalten geblieben ist.

Glücklicherweise haben sich für beide Hss. spätere Leser gefunden, die das Fehlende in den meisten Fällen am Rande nachgetragen haben. Allem Anschein nach hat der Korrektor von O. (von nun ab = OK.) ein vollständiges Ms. des Kitāb al-hidāja bei seinen Nachtragungen zur Verfügung gehabt, während der Korrektor von P (= PK.) nur ein Fragment zur Verfügung gehabt haben kann, da seine Berichtigungen sich nur auf einen Teil der Hs. erstrecken, mit dem 3. Abschnitt anfangen und mit dem 7. gänzlich aufhören. Für die bald zu erörternde Frage nach der größern oder geringern Authentizität unserer Hss. ist es von Wichtigkeit, schon hier festzustellen, daß sowohl OK. als auch PK. ihre Berichtigungen nach einer andern Vorlage gemacht haben müssen als diejenigen Hss., die den Kopisten von O. und P. vorgelegen haben. Hierfür sprechen folgende Indizien: Bl. 72a fehlt bei O. ein längerer Passus, den OK. am Rande suppliert hat. Dieser Passus muß in der Vorlage des Kopisten von O. gefehlt haben, da dieser nachträglich ein **לִי** eingefügt hat, um den Sinn des betreffenden Satzes verständlich zu machen. Ferner sind von OK. viele Varianten angegeben; diese können nur aus einer anderen Hs. entnommen sein. Ebenso hat PK. neben seinen Nachtragungen und Berichtigungen auch viele Varianten am Rande von P. notiert. Diese Varianten können ebenfalls nur aus einer andern Hs. stammen. Bemerkenswert ist, daß auch die Berichtigungen des PK. magribinischen Charakter tragen, wie viele Beispiele zeigen:

אכתצן = תונבהם = תואנבהם; **فی وَهَبِك** = פוהמך = مع ما = מעמה

מצנועאתה = אקתצאר = אקתצאר; אכתצאן

Auch Vulgarismen: **אוֹעֵר** = אֶעֱרֶה; **ולו ארמיות הרה מן קלבך** = אֶעֱרֶה לְךָ מִן קַלְבְּךָ, wofür O. richtig hat: **פלו טרחת דלך מן נפסך**.

Im allgemeinen sind die Nachtragungen des OK. viel richtiger als die des PK. und bieten somit eine wertvolle Ergänzung der Hs. O. Indes durften manche Wort- und Schriftverbesserungen des OK. nicht immer aus seiner Vorlage stammen, wenigstens nicht in solchen Fällen, wo die versuchten Verbesserungen falsch sind. So korrigiert er u. a. **תֵּאמְרֵת**, wo O. richtig: **תִּבְתְּלֵת** hat; ebenso verschlimmbessert er **פֶּהֲצֵת** in **תִּצְפֹּהֵת** u. s. f. Auch PK. scheint manchmal eigenmächtig Korrekturen vor-

genommen zu haben, wobei er ein noch geringeres Verständnis für den Sprachgebrauch zeigt als OK. So hat P., um nur ein Beispiel anzuführen, für das in O. richtig überlieferte: *وقال في من* *في من لاجرى سنن آياته الخ* das unsinnige: *פי מן גרי סנן* . . . Nun wollte PK. diesen Satz berichtigen, konnte es aber, wie es scheint, auf Grund seines Fragmentes nicht tun und fügte dabei ein *לא* vor *גרי* ein, also: *في من لاجرى سنن آياته*

Aus dem bisherigen ergab sich wohl deutlich genug, wie verschieden unsere Hss. sind und welche Eingriffe der Text in der Hs. P. seitens der Kopisten erfahren hat. Wir haben somit allen Anlaß zu prüfen, wie es in unseren Handschriften mit der treuen Überlieferung des Urtextes des Kitāb al-hidāja bestellt ist. Das Ergebnis dieser Prüfung ist in mannigfacher Beziehung von entscheidender Bedeutung, in erster Linie aber für die Frage, die ich mir bei der Gestaltung des vorliegenden Textes vorzulegen hatte, nämlich ob die Hs. P. oder die Hs. O. unserem Texte zugrunde zu legen sei.

Was bei einer Vergleichung von P. und O. zuerst auffällt, ist die große Verschiedenheit im Stil und Wortlaut der ersten Partien des Werkes, besonders der Kapitel 8, 9 und 10 des ersten Abschnittes. Der Umstand aber, daß diese Verschiedenheit sich nicht weiter als über die Einleitung und den ersten Abschnitt und nur teilweise auch über den zweiten Abschnitt erstreckt, und daß die Abweichungen in späteren Abschnitten nicht über das normale Maß von Varianten hinausgehen, legt schon von vornherein die Vermutung nahe, daß wir es in den betreffenden Partien bei der einen oder andern Hs. mit einer Bearbeitung¹ bzw. Umarbeitung des ursprünglichen Textes zu tun haben, der eine ganz bestimmte Tendenz zugrunde liegt. Auf welcher Seite aber dies anzunehmen ist, darüber kann man nicht im Zweifel sein, wenn man die innere Beschaffenheit dieser Abweichungen näher ins Auge faßt. Da finden wir, daß die differierenden Partien in P. namentlich in den erwähnten Kapiteln eine kürzere, vielfach konzinnere und schulgemäßere Fassung des Gedankenganges zeigen. Allein die gedrängtere Form stimmt nicht mit der populären und weitläufigen Darstellungsweise

des ganzen Werkes — einer Darstellungsweise, die sowohl der schriftstellerischen Individualität Bachjas als auch der ganzen Tendenz des Werkes vollkommen entspricht. Dazu kommt noch, daß die gedrängtere Form meist nur durch inhaltliche Kürzungen erreicht wurde, die sachlich nicht immer ganz berechtigt waren. Die so gekennzeichneten Abweichungen der Hss. P. von O. können daher nicht als vom Autor selbst nachträglich vorgenommene Umarbeitungen angesehen werden, etwa in dem Sinne, daß man hier in O. und P. wohl zwei verschiedene, jedoch vom Autor selbst herrührende Rezensionen vor sich hätte. Vielmehr haben wir es in P. mit einem spätern Leser des Werkes zu tun, dem gerade die philosophischen Partien, die namentlich im ersten Abschnitt enthalten sind, hinsichtlich der Form verbesserungsfähig schienen, und der auch solche Verbesserungen selbst vornehmen zu können glaubte.¹ Inwieweit ihm dies gelungen ist, bzw. inwieweit die in Frage stehenden Textänderungen immer nur rein sachlichen oder stilistischen Motiven entsprungen sind, das kann ich hier, wo es sich doch lediglich um die Authentizität des Textes handelt, füglich auf sich beruhen lassen. Eine andere Frage, die ich mir vorlegen mußte und die ich, wenn ich sie auch nicht entscheiden kann, doch hier erwähnen will, ist die, ob alle in P. vorliegenden Abweichungen von O., sofern sie vorgenommene Änderungen sind, auf einen und denselben Urheber zurückgeführt werden können. Denn wenn vielfach nicht zu verkennen ist, daß die abweichenden Formulierungen in P. sich vor denen in O. durch eine gewisse sprachliche Eleganz und größere Übersichtlichkeit auszeichnen, so be-

¹ Meine nachträgliche Untersuchung der Petersburger Hss. (vergl. oben p. 77, Anm. 1), insofern sie für den hier entscheidenden ersten Abschnitt in Betracht kommen, hat mich in meiner Ansicht noch bestärkt. In den drei größeren Fragmenten codd. Firk. II, Nrr. 1498, 1499, 3092, in denen der erste Abschnitt des Kitāb al-hidāja sich teilweise erhalten hat, stimmt der Text in großen Partien teils mit O. teils mit P. überein. Und wo die Fragmente untereinander differieren, decken sich die betreffenden Partien aufs genaueste entweder mit O. oder mit P., nirgends aber weisen sie in einer und derselben Partie Abweichungen von O. und P. zugleich auf. Alle Hss. gehen also auf zwei Redaktionen allein zurück. Die Redaktion P. muß aber schon sehr früh ziemlich verbreitet gewesen sein, ohne jedoch in allen Kopien des Kitāb al-hidāja durchzudringen.

gegnet uns andererseits eine große Zahl von Stellen, wo durch die von mir in thesi als Änderungen angenommenen Varianten weder eine größere sachliche Klarheit, noch irgend ein stilistischer Vorzug erreicht wurde. Hierher gehören viele gewöhnliche Ausdrücke, die durch weniger gebräuchliche, und viele vulgäre Formen, die durch klassisch sein wollende Formen ersetzt werden, z. B. مقدره für مقدر; خلوص für خلاص; ثبوت für ثبات; نفاور für الحرت für فلاحه الارص; عقاب für عقوبة; الصناعات für المهن; نفور für الزراعة; والفطن für الغم u. s. f. Ebenso wird in den Fällen, wo bei gleichbedeutenden Wendungen, die im Kontext miteinander abwechseln, die Reihenfolge einfach variiert, ohne daß dafür irgend ein Grund erkennbar ist, z. B. زمانه و مكانه für زمانه و مكانه; بعلمها و عملها für بعلمها و عملها; رابى و عزمى für رابى و عزمى; و باطن و ظاهر für باطن و ظاهر; و الباطنة و الظاهرة für الباطنة و الظاهرة; و الاشكال و الالوان für الاشكال و الالوان; و الباطنة و الظاهرة, mehreremal و الاشكال و الالوان; و الباطنة و الظاهرة, u. s. f. An manchen Stellen zeigt der Interpolator durch seine Umstellungen und Änderungen sogar ein geringes sachliches Verständnis, z. B. المعانى الروحانية für صفوة; مجارى für الى مجائر; المعانى اللطيفة الروحانية für اللطيفة و لا شغلة für ما سألته, weil gleich darauf ما سألته; صفوته für صفوته steht. Für الواحد المجازى im Gegensatz zu الواحد الحقيقى schreibt er einigemal الواحد الخف u. a. m. Oft hat man auch den Eindruck, als hätte er sich von seiner Vorlage zum Widerspruch reizen lassen und demgemäß Änderungen vorgenommen. Ich vergleiche hier O. und P. und finde, daß solche Fälle eben nur in den vom Interpolator bearbeiteten Partien in solcher Regelmäßigkeit vorkommen: Hat O. كما قال الكتاب, so hat P. لقول الرسول dafür; steht in O. كقول الحكيم, so heißt es in P. كما قال الولى; für اطاعة الله in O. hat P. اطاعته; für الى طاعته; و لا شغلة für ما سألته, weil gleich darauf ما سألته; صفوته für صفوته steht. Für الواحد المجازى im Gegensatz zu الواحد الحقيقى schreibt er einigemal الواحد الخف u. a. m. Oft hat man auch den Eindruck, als hätte er sich von seiner Vorlage zum Widerspruch reizen lassen und demgemäß Änderungen vorgenommen. Ich vergleiche hier O. und P. und finde, daß solche Fälle eben nur in den vom Interpolator bearbeiteten Partien in solcher Regelmäßigkeit vorkommen: Hat O. كما قال الكتاب, so hat P. لقول الرسول dafür; steht in O. كقول الحكيم, so heißt es in P. كما قال الولى; für اطاعة الله in O. hat P. اطاعته; für الى طاعته; و لا شغلة für ما سألته, weil gleich darauf ما سألته; صفوته für صفوته steht. Für الواحد المجازى im Gegensatz zu الواحد الحقيقى schreibt er einigemal الواحد الخف u. a. m. Oft hat man auch den Eindruck, als hätte er sich von seiner Vorlage zum Widerspruch reizen lassen und demgemäß Änderungen vorgenommen. Ich vergleiche hier O. und P. und finde, daß solche Fälle eben nur in den vom Interpolator bearbeiteten Partien in solcher Regelmäßigkeit vorkommen: Hat O. كما قال الكتاب, so hat P. لقول الرسول dafür; steht in O. كقول الحكيم, so heißt es in P. كما قال الولى; für اطاعة الله in O. hat P. اطاعته; für الى طاعته; و لا شغلة für ما سألته, weil gleich darauf ما سألته; صفوته für صفوته steht.

eigentlich nur für die qoranischen Verse spezifische آيات für פסוקים, und dieses letztere setzt er wiederum an einem anderen Orte für آيات. Wo ihm die Zahl der angeführten Belege aus der Bibel nicht genügend erschien, fügte er andere hinzu; waren für ihn aber die betreffenden Belege zu zahlreich, dann ließ er einen Teil aus, mit dem Bemerkten ذلك وكثير مثل ذلك. Manche Stellen sind von ihm ohne Grund abgekürzt worden; andere erweisen sich hingegen als Zusätze und Einschiesel, die er von einem andern Orte, wo ein ähnlicher Gedankenzusammenhang sich vorfand, einfach herübergenommen hatte. Als ein besonders bemerkenswertes Beispiel hierfür ist der Zusatz: الهداية الى zum Titel unseres Werkes: والتهنئة على لوازم الصمائر (vgl. Text, p. 1, Anm. 1). Der Zusatz لوازم الصمائر steht im arabischen Original weder an der Stelle, wo Bachja selbst den von ihm für sein Werk gewählten Titel bekannt gibt (vgl. Tibb. Vers. ed. Stern, p. 26 unten), noch am Schlusse der Hs. P., wo es bloß heißt: الكتاب الموصوف بالهداية الى فرائض القلوب. Es unterliegt aber keinem Zweifel, daß die Worte

ان اصنّف في هذا المعنى كتاباً مفصلاً ولوازم الصمائر dem Satze فرائض القلوب ولوازم الصمائر entnommen sind (vgl. *ibid.*, p. 20, 10), während das Wort التهنئة aus dem Satze stammt, wo es heißt: وقصدت فيه التلطف والتهنئة لاهل الغفلة (vgl. *ibid.*, 26, 2 von unten). Dadurch ist es auch verständlich, warum der Interpolator an der erwähnten Stelle ولوازم الصمائر statt ولوازم الصمائر gesetzt hat!¹

Alle die Tatsachen und Kriterien, welche die Abweichungen der Hs. P. von der Hs. O. als nicht vom Autor selbst herrührende Bearbeitungen, sondern als spätere oft rein willkürliche Abänderungen charakterisieren, sind bei O. nicht nachweisbar. Vielmehr stimmt die Haltung der hier in Rede stehenden Parteien in O. vollkommen zu dem Stilcharakter

¹ Hier möchte ich zur Charakteristik der magribinischen Kopisten noch bemerken, daß die Nachtragungen von PK., die einem magribinischen Fragment des Kitāb al-hidāja entnommen sind (vgl. p. 35, Z. 24 ff.), eine ähnliche Änderungsmanier und Interpolationssucht zeigen wie P. Auch weichen sie von den entsprechenden Stellen in O. in derselben Weise ab wie P., nur mit dem Unterschiede, daß, während P. manchmal nach klassischen Wendungen und Formen gesucht hat, PK. vielmehr Vulgarismen bevorzugt zu haben scheint.

und der Darstellungsweise des ganzen Werkes. In einem Falle wie der vorliegende, wo für die Gestaltung eines herauszugebenden Textes nur zwei Hss. zu Gebote stehen, und wo nur eine von diesen die Grundlage desselben bilden kann, wäre der von mir hinsichtlich der Hs. O. und P. festgestellte Tatbestand schon allein hinreichend gewesen, um mich für O. zu entscheiden. Aber ich werde zu dieser Entscheidung noch durch folgende zwei Momente bestimmt: Erstlich durch die Übereinstimmung der Hs. O. mit der Tibbonschen Version, die ja kurz nach Bachja entstanden ist (vgl. oben p. 1, Anm. 2 und p. 16, Z. 23); dann durch die indirekte Bestätigung der größeren Authentizität der Hs. O. seitens der oben erwähnten Nachtragungen von OK.

Bei der großen Wichtigkeit des erstern Momentes muß die Tibbonsche Version in einigen Punkten hier näher charakterisiert werden. Daß diese Übersetzung des Kitāb al-hidāja, wie alle anderen von den Tibboniden herrührenden Übersetzungen, durchweg einen arabisierenden Sprachcharakter hat, ist schon wiederholt hervorgehoben worden. Wie genau aber Tibbon sich in unserem Falle an den arab. Text hielt, wie sorgfältig, ja ängstlich er bemüht war, jede Wortbildung, jede syntaktische Eigentümlichkeit des Originals in seiner Übersetzung, selbst unter Vergewaltigung des hebräischen Sprachgeistes, nachzubilden, das erkennt man erst in seinem ganzen Umfange, wenn man seine Übersetzung einer genauen Vergleichung mit dem Original unterzieht. Nicht nur weitgehende Wörtlichkeit ist für seine Übersetzung charakteristisch, sondern auch ein konsequentes Festhalten an den von ihm für Synonyma und Termini einmal festgelegten Übersetzungen durch das ganze Werk hindurch.¹ Bei dieser, wenn man so sagen darf, stereotypen Übersetzungsmanier ist es für den Kenner des Arabischen schon nach Vergleichung einiger Partien nicht schwer, jedesmal zu erschließen, welches Wort in seinem arab. Text an der jeweiligen Stelle der hebr. Übersetzung gestanden hat. Selbst die arab. Präpositionen, Adverbien und

¹ Nur wo das biblische oder rabbinische Sprachgut allgemein bekannte und gebräuchliche Äquivalente darbot, wich er von seiner Vorlage insofern ab, daß er sich an die konventionellen hebräischen Ausdrücke und Wendungen hielt. Dies geschah besonders in der Wiedergabe dogmatischer und ethischer Termini.

ihre Stellung im Satzgefüge, ferner die Maskulina und Feminina, Sing. und Plur. sind in seiner Übersetzung fast immer durchsichtig. Ja an vielen Stellen läßt sich auf Grund seiner Übersetzung auch erkennen, welche Partikel in seiner arab. Vorlage gestanden hat.

Diese Übersetzungsmethode, die an Pedanterie grenzt, wurde vielfach mit Recht getadelt, da sie nicht wenig an der häufigen Unverständlichkeit der hebr. Version schuld trägt. Es ist schlechterdings nicht möglich, die hebr. Version des T. an allen Stellen richtig zu verstehen, wenn man nicht mit dem arabischen Sprachgebrauch vollkommen vertraut ist (vgl. oben pag. 5 und Anm. 1). In unserem Falle aber, wo es sich doch um eine Edition des arabischen Originals des Kitāb al-hidāja handelt, ist gerade dieser Umstand von der größten Bedeutung und der Wert der Tibbonschen Version ist als Kontrolle für die vorliegenden Hss. des Kitāb al-hidāja nicht hoch genug anzuschlagen. Die Vergleichung der Tibbonschen Version mit unseren Hss. ergab in allen oben angeführten Punkten eine vollkommene Übereinstimmung mit O. und nur in ganz wenigen Fällen mit P., was vielleicht daraus erklärt werden kann, daß das Kitāb al-hidāja schon sehr früh manche Interpolation erfahren hat, so daß sowohl die Vorlage des Tibbon, als auch die Vorlage des Kopisten der Hs. O., die aus dem Jahre 1191 n. Chr. stammen dürfte (vgl. oben p. 18), nicht mehr in allen Einzelheiten mit dem Urtext übereingestimmt haben.

Was nun die indirekte Bestätigung der größeren Authentizität der Hs. O. durch OK. betrifft, so erinnere ich daran, daß die von OK. bei den Nachtragungen zu O. benutzte Textvorlage eine andere gewesen sein muß als jene, aus welcher die Kopie O. geflossen ist, und daß ferner die betreffende Vorlage den ganzen Text des Kitāb al-hidāja enthalten haben muß (vgl. oben p. 35, 3 ff.). Der Umstand also, daß OK. aus seiner Vorlage nur die von ihm notierten Nachtragungen und Varianten geschöpft hat, beweist, daß seine Vorlage sonst im allgemeinen mit O. übereingestimmt hat. Wir haben somit in der Hs. O. eine Textüberlieferung, deren Authentizität dreifach bestätigt ist: durch die Hs. O. selbst, sofern die Untersuchung ergab, daß der Text nicht solche Eingriffe erfahren hat wie P., ferner

durch die Übereinstimmung von O. mit der T.-Version und endlich durch die Nachträge von OK. Füge ich noch hinzu, daß diese Nachträge auch ihrerseits mit den entsprechenden Stellen in der Tibbonschen Version übereinstimmen und infolgedessen die Hs. O. in der Weise ergänzen, daß der arab. Text des Kitāb al-hidāja nunmehr in O. ziemlich vollständig vorliegt, so habe ich Grund genug dazu gehabt, die Hs. O. als die eigentliche Grundlage meiner Ausgabe anzunehmen. Da aber die Tibbonsche Version in manchen, wenn auch irrelevanten Fällen Abweichungen von O. aufweist, und die Hs. P., namentlich in den späteren Partien, wo sein Text keine willkürliche Änderungen zeigt, manche bessere Lesart bietet als O., zumal wenn die betreffende La. mit T. übereinstimmt, so konnte und durfte ich nicht eine diplomatisch genaue Wiedergabe der Hs. O. vornehmen, sondern mußte eine kritische Herausgabe des Kitāb al-hidāja veranstalten, indem ich die Hs. P. bei der Konstituierung des arab. Textes subsidiär herangezogen, die Tibbonsche Version bei der Auswahl der Lesarten aus O. und P. als maßgebende Kontrolle benutzt und dieselbe in einigen Fällen, insofern dies nicht zu weitgehenden Textkonjekturen führen mußte, gleichsam als ein arab. Original verwertet habe.

Es erübrigt mir nunmehr, hier mein Verfahren bei der Textgestaltung und Herstellung des kritischen Apparats im besonderen anzugeben.

Im allgemeinen habe ich daran festgehalten, daß die von mir acceptierte Lesart sich stets auf je zwei der vorliegenden drei Texte: O. P. und T. (= Tibbons Version) stützen konnte, und zwar in folgender Weise:

a) An Stellen, wo der Text in O. P. und T. vollständig erhalten ist, habe ich O. und P. aufgenommen, je nachdem der eine oder andere genau mit T. übereinstimmte. Die in den Text nicht aufgenommene Lesart wurde als Variante notiert;

b) an Stellen, wo O. lückenhaft, P. aber vollständig ist, jedoch mit solchen Abweichungen von T., die eine Interpolation erkennen lassen, wurde versucht, die betreffende Stelle in der Weise aus P. zu ergänzen, daß der rezipierte Text in Übereinstimmung mit T. gebracht wurde. War aber die Lücke so groß und die heranzuziehende entsprechende Stelle in P., wie

aus T. zu ersehen war, derart gekürzt, daß der ganze Wortlaut nicht mehr daraus wiedergewonnen werden konnte, so habe ich, um tiefgreifende Konjekturen zu vermeiden, es bei P. bewenden lassen, gab jedoch die betreffende Stelle aus T. unten an. Ebenso mußte ich solche Stellen aus P. ohne weiteres in den Text aufnehmen, die sowohl in O. als auch in T. fehlen. In Fällen, wo T. eine Lücke aufweist, O. und P. aber stark auseinandergehen, wurde selbstverständlich die Lesart von O. bevorzugt. Bei Varianten einzelner Wörter oder Redewendungen wurde ebenfalls die Lesart von O. bevorzugt und nur in solchen Fällen die Lesart aus P. rezipiert, wenn sie mit dem Sprachgebrauch des Bachja mehr übereinzustimmen schien;

c) in Fällen, wo der Text sich nur in T. erhalten hat, wurde eine Retroversion aus T. nicht versucht, sondern die Lücke in unserem Text offen gelassen und die betreffende Stelle aus T. unten mitgeteilt. Nur einzelne Wörter wurden durch Retroversion aus T. ergänzt;

d) belanglose Varianten, wie Eulogien, Zitate u. s. w., wurden nicht notiert;

e) in allen diesen Fällen habe ich, soweit es mir zweckmäßig erschien, in den Anmerkungen zu den betreffenden Stellen die Gründe meines Verfahrens angedeutet. Bei der überaus großen Fülle der Varianten und ihrer Verschiedenartigkeit mußte ich jedoch oft von einer nähern Begründung meines Verfahrens absehen, zumal in Fällen, wo offenbar Mißverständnisse und Flüchtigkeiten vorlagen. Fehler und Versehen dieser Art wurden stillschweigend verbessert;

f) der Text wurde von mir aus den hebräischen Charakteren der Vorlagen in arabische Schrift umgesetzt und in orthographischer Beziehung nach den Regeln der arab. Grammatik gestaltet, um einerseits einem praktischen Bedürfnis zu entsprechen und andererseits um den Forderungen einer wissenschaftlich kritischen Ausgabe zu genügen. Die näheren Gründe für dies mein Verfahren sollen — soweit sie sich nicht aus dem, was ich oben über das Verhältnis der Kopisten zu ihrer Vorlage feststellte, von selbst ergeben — bei der Veröffentlichung des ganzen Werkes näher erörtert werden.



المراعيين للثبينة والدلائل العقلية¹ تحققوا معناه واتضح لهم مغزاه ولحقوا بالطبقة الاولى وان غفلوا عن الحجث والنظر في ما يقوى تمييزهم وجلى عقولهم سقطوا الى مرتبة الجهال فكتانى هذا نافع لهذه الطبقة نفعاً عاماً شاملاً لامكان الحجث لهم فيكون لهم بمنزلة الاكحال² النافعة لذوى الابصار الضعيفة الذين³ يرجى لهم البرؤ عند علاجهم وقد مثل الكتاب للجاهل بالاعمى وللحكمة بالنور ومثل للجهل⁴ بالظلمة في قوله ورايتى انى شى يترون لآحكمة من السكלות كيترون ااور من الحش⁵ وقال⁶ الحכם عينو براسو وهكسلى بحشך يلى⁷ وقال الحرشى سمعو وهعورىم البيمو لراوت⁸ ومثل⁹ العلم والادب بشجرة الحياة كقوله عى حىم هيا لآحويكىم به¹⁰ وقال¹¹ كى حىم هم لآوآاىهم¹²

هدانا الله الى سبيل معرفته ورشدنا الى طاعته ووقفنا الى

مرصاته برحمته¹³

فان هدايم هدا الى تفهمه بطريق الحجج العقلية والدلائل P. 1
لضعفى الابصار الذى P. 3 والشيفات P. fügt hinzu: 2 القياسية
4 P. والجهل 5 Ecces. 2, 13. 6 P. فى الجاهل 7 ibid. 2, 14. 8 Jes. 42, 18.
9-10 Fehlt in P. 10 Ps. 3, 18. 11 P. فى اكتساب العلم 12 ibid. 4, 22. 13 Der
Schlußsatz lautet bei P. الى طاعته ورشدنا الى
سبيل معرفة حقيقتة بعزته لا رب سواه نعو نعو (Ps. 121, 2)



تصّر ابصارهم¹ ان لم² يحجبوها عن ضياء الشمس فان³ سارعوا الى علاج ابصارهم بالاكحال والشياطات وتلطيف اغذيتهم³ مع الصيانة لها عن التصرف بها على ضوء الشمس لحقوا بالاصحاء وانتفعوا بالشمس التي كانت تصرهم وان غفلوا عن العلاج لها⁴ لحقوا بطبقة العميان⁵ سريعا وذهب نور ابصارهم⁶ وعلى⁷ هذا المثل ينقسم معنى التوحيد الذى ورد فى كتاب الله الصادق على طبقات الناطقين بعد عمومته لهم كعموم نور الشمس لذوى البصائر الذين وصفنا فيختلف فيهم له على ثلاثة اقسام احدها اهل العقول الصافية والقرايح الذكيّة والقسم الثانى قوم ضعفت عقولهم عن تمييز ما فى كتاب الله جملةً والقسم الثالث قوم ضعفت عقولهم عن عقول الطبقة الاولى ولم قوة على تمييز اكثر الامور⁸ القريبة السهلة فالطبقة الاولى اعنى ذوى العقول السليمة من الآفات اذا تفهموا ما ورد عليهم فى كتاب الله⁹ من التوحيد¹⁰ اهتدوا اليه وحصل معناه فى نفوسهم بقوة اذهنهم¹¹ وصفاء عقولهم¹¹ فاولئك فى غنى عن هذا الكتاب الا ان يكون يذكروهم¹² بما غفلوا عنه¹³ واما الطبقة الثانية فلا علم لها بكتاب الله فضلا عن التوحيد¹⁴ الذى ورد فيه¹⁴ فانما يسمعون خبره ولا يعقلون¹⁵ معناه فلا منفعة لهم فى كنانى ولا مضرة واما¹⁶ الطبقة الثالثة فيفهمون التوحيد الذى فى كتاب الله بعض الفهم وليس فى قوة تمييزهم فهم معناه والوقوف على حقيقته فان هداهم اليه هاد وفهمهم معناه بطريق

¹ P. تصرهم, auch T. so. In O. ist dieser Satz wiederholt. ²⁻² P.

ولطيف الغذاء P. ³ ان لم يصونها ويحجبوها عن قوة الضياء فان بالعمى P. ⁵ (اصفياء صفوة für صفة) ⁴ Fehlt in P. ⁵ P. لحقوا بالاصحاء

وكذلك التوحيد الذى ورد فى كتاب الله P. ⁷ وذهبت ابصارهم P. ⁶

العلوم P. ⁸ يعم الناطقين كعموم نور الشمس لاهل الارض فيختلف فيهم

⁹⁻¹⁰ Fehlt in T. ¹¹⁻¹¹ Fehlt in P. ¹² So in P. u. a. R. von O. Im Texte O.

selbst steht يعلمون P. ¹⁵ ¹⁴ Fehlt in P. ¹⁴ اغفلوا منه O. ¹⁸ يواليههم

¹⁶ P. واما

الاصنام¹ والشمس والقمر¹ والكواكب والذرات² والنبات والحيوان ومنها اعتقاد
التجسيم في الخالق³ تع³ بعد العلم في الغرض في استعمال الكتاب له³
ومنها الشرك الخفي وهو الرياء باعمال الدين للناس وهو على ضرور كثيرة
سأشرحها في الباب الخامس من هذا الكتاب بعون الله تع³ ومنها اميل
مع الهوى الى شهوات⁴ الاجسام المذمومة فانه شرك خفي لاشراك الانسان
مع عبادته لربه عبادته لهواه وقال الكتاب لا اله الا الله⁵ وقال اولنا
عس ائذوا امر زر שהוא بنومو سل آدم هو اומר זה יאר הרע⁶ ولعل
جاهلاً غيباً اذا قرأ هذا الكتاب⁷ ووقف على ما ذكرنا في هذا الباب
يقول وهل يخفى على من قرأ ورقة⁸ من كتاب الله معنى التوحيد لله
حتى ينبهنا هذا اليه ويرشدنا اليه فاقول⁹ في الجواب عن ذلك ما اوصى
الحكيم لانه كاسل كاولاتو من יהיה חכם בעיניו¹⁰ لان قائل¹¹ هذا القول
ضعيف التمييز عن تحصيل عموم الامور الواردة على انواع¹² مختلفة
فان¹³ الامر العام اذا ورد على انواع مختلفة¹³ اختلف قبولها له بالاكثر
والاقل والاشد والاضعف¹⁴ ومثل ذلك عموم نور الشمس لاهل الارض
فجدها¹⁵ تنقسم فيها على ثلثة اقسام احدها لاهل¹⁶ البصائر الجلية¹⁷
السليمة ابصارهم من كل آفة فينتفعون بالشمس ويتصرفون في¹⁸ ضياءها
وتنقصى بها حوائجهم والقسم الثاني في العييان¹⁹ الذين ذهب ابصارهم
جملة فلا تنفعهم الشمس ولا تصرفهم²⁰ بل ينتفعون بها على يد وسائط
والقسم الثالث قوم ضعفت ابصارهم عن التصرف بها عند الشمس فهي

1-1 Fehlt in P. 2 P. والعناصر; von hier ab bis الشرك fehlt in T.

الشهوات الجسدانية (sic) فمن فعل ذلك فقد اشرك بعبادة P. 3-8 Fehlt in O. 4
الكتاب في معنى التوحيد P. 7 Sabbath 105 b. 5 Ps. 81, 10. 6 ربه عبادة هواه
شون ورقة 8 P. a. R. auch واحدة, ist jedoch überflüssig, da يقول
„ein Blatt“ bedeutet. 9 O. فاقرب 10 Ps. 26, 5. 11 O. ان قال P. 12
القسم الاول اهل P. 16 فانها P. 15 والاضعب O. 13-13 Fehlt in T. 14
الثاني قوم عمى⁵⁰ ذهب ابصارهم P. 19 فيها لقضاء حوائجهم P. 18 للجلية
في ذاتهم وانفسهم P. 20 fügt hinzu:

وقال بعض الفلاسفة قد تَمَسَّكَ من
 قصر فهمه عن شرح معاني البسائط
 بالاسماء التي نطقت بها اللتب المَنَزَّلَةُ
 عن البارى ولا يعلم ان المَخَاطَبَةَ
 في كتب الشرائع انما هي على وَزْنِ
 افهام مَنْ نَزَّلَتْ عَلَيْهِمْ لا بمقدار ما
 يُخَاطَبُ بِهِ^١ من المَخَاطَبِ لَهْمُ وانما
 هي مثل الصغير للدابة عند سَقْيِ
 الماء تُسَخَّخَتْ به على^٢ الشرب اكثر ما
 تُسَخَّخَتْ به من مخاطبة الدابة
 بِأَحْسَنِ لَفْظٍ. فاذا وقفت يا اخی

من كثير وانه لا يتجزأ ذلك من
 جملة عجائبه وقدرته وحكمته بشيء
 ومن التقريب في ذلك انا لو وصفنا
 الشمس بانارتها لبعض الأشخاص التي
 لم يشاهدها^(١٠) لم يكن ذلك جزء
 من مائة الف من جملة ما تنبیر
 من الأشخاص الغائبة عنا هذا على
 صغر قدرها في جملة المخلوقات
 نظير قول الولی عَسَ وَمَرُومِمْ لَعَلَّ كَلَّ
 بَرَكَةٌ وَتَهْلِكُ فاذا وقفت يا اخی
 عند هذه المرتبة من التوحيد

على^٣ هذه المرتبة من التوحيد^٤ بعقلك وفهمك فإخلص نفسك للخالف
 جل اسمه واجتهد^٥ في ادراك وجوده من جهة حكمته^٦ وقدرته ورافته
 ورحمته وشدة عنايته بالمخلوقات واجعلها وسيلتك اليه فتكون من جملة
 مَبْكُشِي^٧ " فَسَتَدْرِكُ مِنْهُ الْعَوْنَ وَالتَّائِيْدُ عَلَى فِهْمِهِ وَادْرَاكِ حَقِيْقَةِ مَعْنَاهِ
 كما قال النبي عَسَ سُوْدٌ " لِإِرَائِي وَبَرِيْتِي لِأَهْوِيْعِمِ^٨ وسأشرح لك مثالات
 في الباب الثاني من كتابي هذا اذا حَدَّثْتُ حَدِّثَهَا^٩ وسلكت سبيلها
 سهل عليك ذلك^{١٠} ان شاء الله

واما مُفْسِدَاتِ اِخْلَاصِ التَّوْحِيْدِ لَهْ فكَثِيْرَةٌ مِنْهَا الشِّرْكُ بِاللَّهِ وَهُوَ
 عَلَى صُرُوْبٍ مِنْهَا مَذْهَبٌ^٩ اَحْبَابِ الْاَتْنِيْنِ وَاَحْبَابِ التَّلَاثَةِ^{١٠} وَمِنْهَا عِبَادَةٌ^{١١}

على^٢ من statt عن Es müßte aber dann heißen. T. las به يخاطب به
 حكمته بالمخلوقات المبتوتة في P. 4-5 واجهد P. 3 fehlt in O.

جميع الناطقين وأسع في استخلاص حقيقة معناه منها حسب
 طاقتك واجعلها وسيلتك اليه فتكون من جملة مَبْكُشِي^٧ فيدركك
 Ps. 25, 15. منه العون والتأييد على فاهم وادراك حقيقته وسأشرح منه
 Fehlt in O. ذلك منك P. 8 حدودها P. 7

عباد O. 11 النصارى

الخالف تَع من جهة آثاره وحكمته في مخلوقاته عقلناه وفهمنّا معناه واستنارت عقولنا بمعرفته وادركت به كل ما في قوتها ادراكه ومتى رُمنّا بعقولنا ادراكه من جهة ذاته والتّمثّل لها مثالا في اوهامنا فقدنا عقولنا وعدمنا ادراك جميع ما في قوتنا ادراكه كما فقدنا قوة بصرنا عند اختبار عين الشمس بها فينبغي لنا ان نحذرهذا المعنى ويكون منا على بال دائما عند البحث عن معنى وجود الخالف تَع وكذلك نتحفّظ من اوصافه التي تليق به من اعتقادها على ظاهر لفظها وعبارتها لانها مجازات لضرورة التمييز والتعظيم لقدره بما يشاكلنا من المعاني الجسمانية والالفاظ النفسانية حسب افهامنا وعقولنا كما نصفر على الدابة عند سقيها الماء فتفهم به عنا ما لم تفهم بالكلام الفصيح البين والخالف تَع ارفع واسنى من جميع ما نصفه به من الاوصاف المعقولة والمكتوبة فاذا وصفنا الخالف تَع بانواع احسانه فيجب ان نعلم ان نصفه بقليل

في مخلوقاته عقلناه وفهمنّا معناه فعند ذلك تستنير عقولنا بمعرفته وادركنا جميع ما في عقولنا ادراكه كما قال اناي "אהיד מלמדך להויל מדריךך בדרך תלך¹ ومتى رُمنّا بعقولنا ادراك معنى ذاته وتشكيبه وتمثيله في اوهامنا وافكارنا فقدنا عقولنا وتمييزنا ولم ندرك بها شيئاً من معلوماتنا كالذى يعرض لابصارنا اذا تأملنا عين الشمس بها فينبغي لنا ان نحذر هذا المعنى ويكون منا على بال عند البحث عن معنى وجود الخالف تَع وكذلك يجب ان نتحفّظ باوصافه الذى وصف بها نفسه وما وصفوه اولياًوه² بها من ان نكون نعتقدها على ظاهر لفظها ومدلول عبارتها الجسمانية بل يجب ان نعلم علما يقينا صححنا انها مجازات وتعبيرات حسب تمييزنا ومُحتّمات افهامنا وعقولنا لضرورة التعرف به والتعظيم لشانه وهو تَع اعلا واسنى من جميع ذلك بما لا نهاية له وعلى ما قال الكتاب ومرومם על כל ברכה ותהלה³

¹ Jes. 48, 17. ² T. انبيأوه ³ Neh. 9, 5. Der folgende Ausspruch des „Philosophen“ fehlt in P.

الحجر وشكله وادرك بحاسة سمعه دوى الحجر وادرك بحاسة اللمس برودته
 وخشونته ثم وقفت الحواس الجسمانية فلم تدرك من امر الحجر اكثر
 من ذلك ثم ادرك العقل¹ ان للحجر رامياً رمى به لَمَّا صرح ان الحجر
 لم يتحرك من ذاته فَا كان² سبيله ان يُدرك بالحواس الجسمانية امتنع
 على العقل ادراكه دونها وأحرى ان يمتنع على الحواس الجسمانية ما
 سبيله ان يدرك بالعقل فقط فاذا امتنع على عقولنا ادراك كنه ذات
 الخالق نَع كيف يسوغ لنا تمثيله وتحديدته وتصويره وتشبيهه بشيء
 من مدركات حواسنا الجسمانية وذلك مُمتنع³ والمثل الثاني يدلُّك⁴ على
 ان المعاني الروحانية اذا وقفنا⁴ على صحة وجودها ليس من لزوم التَّقصى
 عنها والبحث⁵ في ذاتها فان ذلك مفسد لعقولنا⁵ وذلك كَمَنْ رام ادراك

P.:^{a-b}

والشمس من جهة ضوءها وشعاعها
 واشراقها ونفى الظلمة عنها وَقَفَ
 على صحة وجودها وانتفع بها وتصرف
 في ضوء نورها ووصل الى الغرض
 المطلوب منها ومن رام ادراكها من
 جهة قُربها واستنبت ببصره عين
 الشمس غشى بصره وفقد ضياءه
 ولم ينتفع بالشمس وكذلك يعرض
 لنا اذا ادركنا وجود الخالق نَع
 من جهة آثاره وحكمته فيها وقدرته

وذلك ان من رام ادراك الشمس
 بحاسة بصره من جهة ضوءها وشعاعها
 ونفى الظلمة عن الأشخاص المحسوسة
 انتفع بها وحصل له منها غرضه
 ومن رام ادراك ذاتها من جهة النظر
 الى قرص الشمس ببصره واراد التثبّت
 فيها عمى بصره ولم ينتفع بها وفقد
 حس بصره عند ذلك ولم ير شيئاً
 وكذلك يا اخى اذا ادركنا وجود

1 P. fügt hinzu النفسانية 2-2 P. محسوسات (Ms. ٨٦١٦٦) وكذلك ما كان من مدركات

الجسمانية لا يدركها العقل دونها (Ms. ٨٦١٦٦) وكذلك ما كان من مدركات
 العقل لا سبيل الى الحواس ان تدركه بوجه فذلك ليس ينبغي لنا
 ان نطلب في علم الخالق حساً ولا تمثيلاً ولا تصويراً ان هو من مدركات
 O. 5 صفة hat O. صحة منها P. 4 يدلّه O. 3 العقل فقط
 والتثبيت

الاشياء المعقولة بذاته وبطريق الاستدلال فاقرب منها أدركه بحقيقة ذاته وما بعد وشفى عليه ادراكه ادركه بطريق الاستدلال عليه فلما كان جل وعلا اخفى كل خفى وابتعد كل بعيد من جهة ذاته لنا لم يدرك العقل غير معنى وجوده فقط فتى رام ادراك حقيقة ذاته او تشبيهه عدم وجوده بعد وجوده ان رام ما ليس في قوته على ما وصفنا من عدم للحواس الجسماني اذا طلبت بغير الحاسة المهيبة له ولذلك ينبغي ان نطلب وجود الخالق تع من جهة آثاره في المخلوقين ونستدل عليه منها فاذا صح لنا وجوده من هذه الجهة يجب ان نقف ولا نطلب في افكارنا تصويره ولا في خواصنا تمثيله وتشخيصه وادراك كنه ذاته فاذا فعلنا ذلك ظننا منا انه يقرب من افهامنا عدمنا وجوده ان كل المتمثل في اوهامنا هو معنى غيره وقال الحكيم **دبش ملامات اكل** **ديן من تشبعنا ودهقناوتو**^١

وقد ارى ان اقرب لك^٥ هذا المعنى بمثلين قريبين احدهما يدل على ان^٦ لكل حاسة ان تدرك محسوسها ثم تقف وتتوالت الحاسة الاخرى بعدها ثم تقف وكذلك سائرهما فاذا وقفت توالت العقل ادراك ما في قوته ادراكه وكل ذلك في^٧ معنى واحد بعينه وذلك توهم حجرا مرميا على بعد له دوي^٨ قد ضرب انسانا ما فادرك بحاسة بصره لون

اوهامنا Für. متامل. O. ^٣ علمنا P. ^٢ نقف عند ذلك P. ^١ ان كل حاسة من P. ^٦ Fehlt in P. ^٥ Prov. 25, 16. ^٤ نفوسنا hat P. وكل ذلك statt وذلك O. hat ^٧ Fehlt in P. الحواس الجسمانية تدرك قد ضرب: Der Passus wird so entstellt! دوي Auslegung von صوت عظيم P. ^٨ انسانا ما فادرك بحاسة سمعه دوي الحجر فقط ثم ادرك بحاسة بصره لون الحجر وشكله ثم ادرك بحاسة اللمس برودته وثقله

ندركه لا تدرك بسواه كالالوان
والاشكال للبصر والاصوات للسمع
والروائح للمشم والظعوم للذوق
وبعض الكيفيات للمس الكف ولكل
حاسة منها قوة على ادراك محسوسها
تنتهى الى مقدار قوتها ثم تقف
كالبصر يدرك الشيء المَبْصَر الى بعد
محدود فاذا تجاوزه خفى فلم يبق
وكذلك السمع وكذلك سائر الحواس
ولا سبيل الى ادراك محسوس بغير
حاسته المهيأة له ومن رام ذلك عدم
الطلب الذى طلب مثل من رام
ادراك الطعوم بحاسة بصره لم يجد لها
اثرا فيصير الطعم عنده معدوما وان
كان موجودا وكذلك القول في الحواس
النفسانية لان لكل واحدة قوة ما
على ادراك محسوس ما من الروحانيات
فاذا انتهى الى حدّه وقف فينبغى
ان تعلم ان ليس في قوة العقل
ادراك كُنْه الخالق تع ائنا تنتهى
قوته عند وجود معنى الخالق
من اثاره ثم يقف فاذا رام تمثيله
وتصويره بعد عليه ادراكه له وعدم
وجوده بعد وجوده ان طلب من

الذوق فقط والحارة والبرودة وكثير
من التليفيات تُدرك¹ بحاسة للمس
فقط ولكل حاسة منها قدرة الى
ادراك محسوسها الى بُعد ما محدود
تنتهى اليه ثم تقف عند نهاية
ذلك البعد كالبصر فانه يدرك المَبْصَر
على قرب منه فكلمنا بعد البصر
من المَبْصَر ضَعْف ادراكه له حتى
يقف البصر ولا يدرك المَبْصَر وكذلك
حاسة السمع وكذلك سائر الحواس
ولا سبيل الى ادراك محسوس بغير
حاسته المهيأة له ومن رام ذلك عدم
مطلوبه عند طلبه اياه مثل من
رام ادراك اللحون بحاسة بصره
والالوان بحاسة سمعه والطعوم بحاسة
اللمس فيعدم وجودها² وان كانت
موجودة لمن³ طلبها بالآلات التى
بها تدرك وكذلك القول في الحواس
الروحانية التى ذكرنا ان لكل حاسة
منها قوة ما على ادراك محسوس ما
لا يدرك بغيرها ولها حد ما اذا
انتهت الحاسة اليه وقفت دونه
نحو ما ذكرنا في الحواس الجسمانية
وكذلك القول في العقل انه يدرك

الآلات التى بها تدرك T. hatte: وجودها وادراكها. T. * Fehlt in T. 1

البارى جل وعز قَدْ¹ وصلنا الى هنا من كلامنا¹ فلا حاجة بنا الى شرح هذا المعنى اكثر من هذا اشفاقاً² وحذراً منه وقال بعض العلماء بموافاق ممך ال تدروش بمكوسه ممך ال تحقور כמה شهورشيت התבונן שאין לך עסק בנסתרות² وقالوا כל מי שלא חס על כבוד קונו ראוי לו כאלו לא בא לעולם³ وقال היספר לו כי אדבר אם אמר איש כי יבלע⁴ قالوا אם בא אדם לספר נבורותיו של הקדש ברוך הוא מתבלע מן העולם وقال אלתנב ויך באנשי בית שמש כי ראו בארון⁴ وقال الولى عس כבוד אלהים הסתר דבר⁶ ای کتمان سرّه عن العامة⁷ وقال دוד عس סוד⁸ לראיו⁸

P.:^a

وما يجب أن تتحقق في نفسك إذا جال فكرك في وجود حقيقة الخائف جل وعز أن أسباب المعلومات أحدها الحواس الجسمانية التي هي البصر والسمع والشم والذوق واللمس وهي التي يسميها أولنا حواس **الروحانية** والسبب الثاني الحواس [الروحانية a. R.] وهي الذكر والفكر والخاطر والظن والتمييز وجميعها تنتهي الى معنى واحد وهو العقل الذي يمدّها قوّة الادراك لمدرجاتها ولكل حاسة منها معنى مخصوص

^a وما يجب أن تتحقق من معنى الحواس الجسمانية التي ذكرنا والحواس النفسانية التي هي الذكر والفكر والخاطر والظن والتمييز أن جميعها تنتهي الى معنى واحد وهو العقل الذي يمدّها قوّة لادراك المعاني ولكل حاسة منها معنى مخصوص تدركه لا تدرك سواه كاللون والاشكال التي لا تدركها الا بحاسة البصر والاصوات واللحون التي لا تدركها الا بحاسة السمع فقط وكذلك الروائح وحنوف المشمومات بحاسة الانف وحنوف الطعوم تدرك¹⁰ بحاسة

اشغقتا على كشف الخائف نع. ² P. ولا steht فلا ¹⁻¹ Fehl in P., ³ Ben Sira. ⁴ Hagigā. 11*. ⁴ Hiob 37, 20. ⁵ Sam. I., 6, 19. ⁶ Prov. 26, 2. ⁷ P. fügt noch hinzu: **אין** احتمال אל **בסוד** תאוילות كثيرة فرأيت أن اقتصر: ⁸ Ps. 25, 14. ⁹⁻⁹ Fehl in O. ¹⁰ Fehl in T.

من جهة¹ آثاره¹ كأنه¹ لا يفارقك فذلك غاية معرفته التي حثّ عليها الرسول بقوله ويذّعت اليوم والشبوت أله لأبدي كي² " هو الألهي² وقال بعض العارفين أعرف الناس بالله أشدهم³ تحبيرا فيه وقال أعلم الناس بالله³ أجهلهم حقيقة ذاته وأجهلهم به أعلمهم حقيقة ذاته بظنهم⁴ وبعضهم عن الله فقال الله واحد فقال له السائل وكيف هو فجاوبه ملك عظيم فقال له واين هو فجاوبه وقال بالمرصاد فقال له السائل ليس عن هذا سألتك فقال له سؤالك بهذه الالفاظ انما تقتضى الصفات اللاتقه بالمخلوق لا بالخالف واما الصفات التي يجب ان نتحقق من خالقنا تع. فا قد قلت لك ان ليس سبيل لنا الى غير ذلك⁴ وقيل عن بعض الصالحين انه كان يقول في مناجاته يَا رَبِّ اَيْنَ أَجْدُكَ بَلْ اَيْنَ لَا اَجْدُكَ أَحْتَجِبْتَ فَلَا تُرَى وَاللَّذَلِكَ مِنْكَ مَلِيٌّ نَظِيرَ قَوْلِهِ تَعِ الْهَلَا أَمِ الشَّمْسِ وَأَمِ الْهَارِزِ اِنِّي مَلَأَ نَفْسِي⁵ فغاية⁶ المعرفة به اقرارك ويقينك انك في غاية الجهل بحقيقة ذاته⁶ فاذا تمتثلت له صورة في وهمك او مثالا في خاطرك فاستعمل طريق البحث عن معناه فلا يزال يتحقق عندك وجوده ويستحيل عن وهمك مثله حتى لا تجده الا بطريق الاستدلال فقط واقرب المثالات في ذلك على سبيل التقريب والتعبير⁷ وجدنا حقيقة النفس⁸ من غير ان ندرك لها صورة ولا شكلا ولا لونا ولا رائحة على شهرة افعالها وظهور آثارها فينا وكذلك العقل على ظهور آثاره ووضوح افعاله لا ندرك له صورة ولا مثالا في خواطرننا وأحرى خالف ذلك⁹ الذي ليس كمثل شىء وقال الفيلسوف اذا انقطع المنطق دون النفس فأحرى ان ينقطع دون

1-1 P. آثار فهمك كانك 2 Deut. 4, 39. 3-3 Fehlt in O. 4-4 Fehlt in P.

فغاية المعرفة به غاية للجهل 5-6 P. وجدنا حقيقة النفس ولا 6-9 P. وجودنا النفس O. 8 والتنبية O. 7 بذاته صورة لها ولا شكل ولا لون ولا رائحة عندنا الا شهرتها وبيان آثارها Die Worte شهرة افعالها fehlen in O. فينا واحرى الخالف تع

وقال ايضا كي ^١ " الهيكم هو الهي
 الهالاهيم وادني الهالاهيم الهال
 הגבר והנורא אשר לא ישא פנים
 ולא יקח שחד: עשה משפט יתום
 ואלמנה ואהב גר ^٢ وقال تع عند وصفه
 من جهة مخلوقاته ولا نهاية لها كثرةً
 ومن وصف عجائبه رأى وجه تمامها
 الاقرار بعجزه من توفية اقل جزء
 من اجزاء فضله واحسانه كقول
 الولي عس رבות عשית

لِسَبِيهِ فِي الْمَخْلُوقِينَ ^٣ " " اَل رَحُومِ وَحَنُونِ اَرْجِ اَفِيْمِ وَرَبِّ حَسَدِ وَاَمْتِ
 نَوَّارِ حَسَدِ لِّاَلْفِيْمِ ^٤ وجميعها صفات مُسْتَدَلٌّ عليها من آثاره في مخلوقاته
 والحكمة والقدره الظاهرة في مفعولاته واذ استكشفنا عن شيء من هذا
 المعنى بعقولنا وتمييزنا عجزنا عن تحصيل اقل جزء من اجزاء اوصافه
 ومدائحه كما قال الولي عس ^٥ رבות عشית אתה " الهي نفلאותיך
 ומחשבותיך אלינו ^٦ وقال مي يملأ نبורות " ישמיע כל תהלתו ^٧ وقال
 ויברכו שם כבודך ומרומם על כל ברכה ותהלה ^٨ وجاء في نقل اوائلنا
 عس ^٩ ההוא שליחא דצבורא דנחית קמיה דרבי חנינא אמר האל הגדול
 הגבור והנורא העוז והחזק האמיץ אמר ליה סימתיה לכלהו שבחיה
 דמרך אנן הגדול הגבור והנורא אי לאו דאמרינהו משה ואתו אנשי כנסת
 הגדולה ותקנינהו בתפלה לא הוה אמרינן להו ואת שבחתיה כולי האי
 משל למלך בשר ודם שהיו לו אלף אלפים דינרי זהב והיו מקלסין
 אותו בשל כסף והלא ננאי הוא לו ^{١٠} وقال לך דומיה תהלה אלהים בציון ^{١١}
 وقالوا סמא דכלא משתוקא משל למרגליתא דלית לה דמי כמה דאת
 משבח לה את מננא לה ^{١٢} فينبغي لك يا اخي ان ^{١٣} تجهد نفسك وتلزمها
 التعرف ^{١٤} بحقيقة بارئها جل وعز من جهة آثاره لا من جهة ذاته فانه
 اقرب كل قريب من جهة آثاره وابتعد كل بعيد من جهة ^{١٥} تمثل
 ذاته وتصوره ان لا وجود له في اوهامنا بوجه من هذه الجهات على ما
 قدمنا ^{١٦} فاذا وصلت الى اخرجه من وهمك وحسك كأنه لا وجود له ووجدته

¹ Deut. 10, 17 f. ² Exod. 34, 6 f. ³ Ps. 40, 6. ⁴ ibid. 106, 2. ⁵ Neh. 9, 5.

⁶ Tract. Berach. 33^b. ⁷ Ps. 65, 2. ⁸ Tract. Meg. 18^b. ⁹⁻⁹ P. ان تسعی فی التعرف ^{١٠-١٠} P. من جهة ذاته وتمثيله وتصويره

عندهم من جهة نقل ابائهم اذ ليس يجعل الخالف تع سبيلا الى معرفته من غير هذين الوجهين اعنى المعقول من طريق آثارة الظاهرة في مخلوقاته والثاني المنقول من طريق الآباء والسلف الصالح كما قال الولى عس **אשר חכמים יגידו ולא כהדרו מאבותם**¹ ولما² كان ادراكنا لكل موجود انما يكون

P.:

وينبغي ان تعلم ان كل موجود انما يدرك صحته من احد ثلثة وجوه احدها من جهة ذاته وهو علم المحسوس بالحواس الجسمانية والوجه الثانى من جهة الخبر الصادق وهو النقل والثالث من جهة آثارة وافعاله وهو علم الاستدلال فلما كان امتنع ادراك الخالف تع من جهة ذاته لم يجوز لنا ادراكه الا من طريق الخبر الصادق ومن جهة الاستدلال عليه من آثارة فقط وإما من جهة آثارة في مفعولاته كقول الرسول عس و**אלהיכם הוא אלהי האלהים** وقال عند وصفه للخالف **נע הצור תמים פעלו** وقال تع عند وصفه لسيرة في مخلوقاته **אל רחום** وليس في شىء مما وصفنا وصف يليق بحقيقة ذاته انما هي صفات توجبها له آثارة في مخلوقاته ويستحقها

من احدى ثلث جهات احداها حواسنا الجسمانية اعنى البصر والسمع والذوق والشم واللمس والثانية بطريق عقولنا وهو باب الاستدلال على الشىء الموجود من آثارة وافعاله فنتيقن صحة وجوده وحقيقة معناه منه بصحة ما ادركناه بحواسنا وهو المسمى في الكتاب **דעת** و**מוסר השכל** والثالثة هو الخبر الصادق والنقل الصحيح فلما امتنع ادراك الخالف تع من جهة حواسنا لم يجوز ادراكه الا من جهة الخبر الصادق ومن جهة الاستدلال عليه من آثارة فقط² فلما قام لنا الاستدلال من جهة آثارة في المخلوقين وكانت اكثر من ان يحاط بها كثرت اوصاف الخالف جل وعز من اجلها فوصفته الانبياء والاولياء باوصاف مختلفة منها وصف الرسول عس بقوله **הצור תמים פעלו כי כל דרכיו משפט**⁴

¹ Hiob 15, 17. ²⁻³ Nach T. In O. fehlt dieser Satz. ⁴ Deut. 32, 4.

وقال تَعَرَّفَ أَنِي " إلهي كل بشر¹ والعلة في ذلك انه تَعَرَّفَ اليينا كثيرا من حيث عقلناه وفهمنا معناه ووجدناه¹ تَعَرَّفَ اليينا كثيرا من جهة ابائنا عَسَّ نحو قوله " إلهي ابوتكم إلهي ابراهيم إلهي يعقوب وإلهي يعقوب سلخني أليكم⁶ والعلة في ذلك انه تعرف اليينا من حيث وقفنا عليه وهو نقل الاباء الذي توارثنا² عنكم سيرة³ كما⁴ قال الكتاب كي يدعتني لمعنى אשר يرضه ات بنوي وات بيتو احريرى وشمرو درج⁵ لعلسات صدקה ومشفم³ وقد⁴ يمكن انه تعرف بكم لاختصاصكم⁴ بعبادة الله في زمانكم ان كان اهل عصركم⁵ يعبدون غير الله⁵ وكذلك القول في ما تسمى به⁶ إلهي العبريين⁷ و إلهي إسرائيل⁸ كما قال لا كاله حلك يعقوب كي يرضه الكل هو⁹ وقال الولي⁹ " مننت حلكي وكوس¹⁰ ولو أمكننا¹¹ ادراك حقيقة معناه لم يتعرف¹² اليينا بغيره¹² فلما امتنع على عقولنا ادراك حقيقة معناه وصف نفسه بانه رب اشرف مخلوقاته من ناطق وغير ناطق ولذلك قال للرسول عَسَّ عند سؤاله آياه وامرو لي ما شمو ما اומר آليهم قال له آهيه אשר آهيه ويامر كه تامر لبني إسرائيل آهيه سلخني أليكم¹³ فلما علم ان هذا الاسم لا يفهم القوم¹⁴ منه حقيقة معناه¹⁴ زانه بيانا وقال بعده ويامر עוד آلهيم آل مשה كه تامر آل بني إسرائيل " إلهي ابوتكم إلهي ابراهيم إلهي يعقوب سلخني أليكم זה שמי לעולם וזה זכרי לדור דור¹⁵ أراد بقوله ذلك ان جهل القوم هذا اللفظ ومعناه¹⁶ بطريق عقولهم فأخبرهم اني المعروف

¹ Jer. 32, 27. ^{1*} T. ומציאותו, Mißverständnis. P. hat für diesen Passus:

Gen. ³ توارثناه عنكم كما P. ²⁻² Exod. 3, 15. ¹⁵ وأضيف إلى الآباء كثيرا غيرهم يعبد الاوثان. P. ⁵⁻⁵ وقد يراى بذلك اختصاصكم ⁴⁻⁴ 18, 19.

⁶ P. ⁷ Exod. 3, 18. ⁸ Gen. 33, 20. ⁹ Jer. 10, 16. ¹⁰ Ps. 16, 5.

¹¹ P. ¹³ Exod. 3, 13 f. لم يوصف إلى غيره عند تعريفنا به P. ¹²⁻¹² 12-12 جاز.

¹⁴⁻¹⁴ P. ¹⁵ ibid. 3, 155. ¹⁶ حقيقة ذاته منه لجهلهم باللفظ والمعنى P. ¹⁴⁻¹⁴

هذا المعنى

مثالا ولا تتصوروا له صورة ولا شبيها ان لم تقع ابصاركم على شكل
 ولا على¹ صورة في وقت خطابه اياكم² وقال واول مي تدميون ال وמה دموت
 תערכו לו³ وقال واول مي تدمיוני ואשה יאמר קדוש⁴ وقال الولي כי מי
 בשחק יערך לו⁵ ידמה לו⁶ בבני אלים⁷ وقال אין כמוד באלהים⁸ ואין
 כמעשיך⁹ وكثير مثل ذلك¹⁰ ومن اجل امتناع تصوّره في العقول وتمثله
 في الخواطر وجدنا اَلتَّناب ينسب اكثر محامده وتسبيحاته الى اسم الخائف
 جل وعز مثل قوله ويبرכו شم كבודך¹¹ : ليراه את השם הנכבד והנורא¹² :
 ויודו שמך גדול ונורא קדוש הוא¹³ وقال ومפני שמי נחת הוא¹⁴ : וזרחה לכם
 יראי שמי שמש צדקה¹⁵ : שירו לו¹⁶ זמרו שמו סולו לרוכב בערכות ביה
 שמו¹⁷ , وجميع ذلك اجلالا وتعظيما وترفيعا لذات الخائف تع¹⁸ ان ليس
 يصح في اوهامنا من معناه¹⁹ بعد وجوده غير اسمه²⁰ السنّي الرفيغ فقط
 واما ذاته وحقيقة معناه فلا صورة ولا شكل ولا مثال لها في افكارنا
 وخواطرنا ولذلك تَرَدَّدَ اسمه كثيرا في كتابه وكتب انبيائه ان لا نعقل
 منه غير وجوده واسمه وقد اضافته التَّناب الى السماء والارض والى العالم
 والى الارواح مثل قول²¹ اברהم عَسَ واشبيح²² ب²³ آلهي השמים وآلهي
 הארק²⁴ , وقال يונה : את²⁵ آلهي השמים אני ירא אשר עשה את הים
 ואת היבשה²⁶ , وقال الرسول عَسَ يפקد²⁷ آلهي الروحות לכל بشر²⁸

¹ O. وعلى ² O. لكم ³ Jes. 40, 18. ⁴ ibid. 40, 25. ⁵ Ps. 89, 7.

ولامتناع (ولامتناعه Hs.) تشبيها وتمثله نُسبت P. 7-7^a. ⁶ ibid. 86, 8.

تسأحه ومحامده لاسمه كقول الولي عَسَ يدي شم¹¹ مבורך وقال زمرى كבוד
 שמו שירו כבוד תהלתו وقال שירו לאלהים זמרו שמו وقال وזרחה לכם

وقال وبرוך شم כבוד מלכותו לעולם وجميع ذلك اجلالا وترفيعا لذاته

⁸ Neh. 9, 5. ⁹ Deut. 28, 58. ¹⁰ Ps. 99, 3. ¹¹ Mal. 2, 5. ¹² ibid. 3, 20.

غير اسمه واما الذات فلاصورة ولا شكل في P. 15-15 منه ¹⁴ P. ¹³ Ps. 68, 5.

عقولنا ولذلك يردد اسمه كثيرا في الكتاب النبوية ان لا نعقل من حقيقة

معناه غير وجوده واسمه وقد تجده مضافا الى السماء والارض كثيرا كقول

ابراهيم ¹⁶ Gen. 24, 3. ¹⁷ Jona 1, 9. ¹⁸ Deut. 27, 15.

P.:

وبعث مع ذلك يسيرا من الطعام الذى يشاكله فوصل به الى حاجته ولو بعث اليه بما يشاكله فقط لصاعت دوابه وبقيت غير (בגור. 76. Hs.) معلوفة ولذلك قال اوائلنا عس בברה וכו وكذلك القول على كل ما جرى هذا المجرى في اللطف وفي الروحانية مثل ثواب الآخرة وعقابها الذى لم يشرحها الرسول عس وإنما قصد الى شرح ثواب الدينا وعقابها حسب فام جمهور الناس وكذلك القول

ويبعث من الغذاء المشاكل له يسيرا حسب الحاجة والقوت فقط وكذلك اتسعت اللغة وجميع كتب الانبياء واخبار الاولياء في اوصاف الخائف جل وعز بالعبارات الجسمانية التى ذكرنا حسب افهام الجمهور وما تتخاطب به العامة بعضها لبعض ولذلك قال اوائلنا في هذا المعنى وما مثله בברה תורה כלשון בני אדם ورمزت الكتب باليسير من المعاني الروحانية التى يفهمها ذوى العقول والالباب ليستنوى الجميع في معرفة وجود

الخائف נע وارن اختلفت حقيقة ذاته في عقولهم وكذلك القول¹ في كل معنى لطيف في كتاب الله مثل ثواب الآخرة وعقابها وكذلك القول في شرح العلم الباطن الذى قصدنا بيانه في هذا الكتاب¹ لانه اقتصر الكتاب البيان عنه אתכלא¹ على ذوى العقول² وأشار منه باشارات للتنبيه³ وقد ذكرناها⁴ في صدر هذا الكتاب لينتبه اليه من امكنه البحث عنه والطلب نه فيصل اليه ويفهمه كما قال الولى ומבקשי יבינו כל⁵ وقد חֲפַצְנָא הַרְשׁוּל עֵס وחֲדַרְנָא אֵלָא נִתְסוֹר לְחַאֲלֵנָא גַּל וְעַז בְּסוּרָה וְלֹא שִׁבְחָהּ וְלֹא מִתְלָא בְּקוּלֵהּ וְנִשְׁמַרְתֶּם מֵאֵד לְנַפְשׁוֹתְכֶם כִּי לֹא רֵאִיתֶם כָּל תְּמוּנָה⁶ וְקָל וְתְמוּנָה אֵינְכֶם רוֹאִים זוּלָתֵי קוּלָּהּ⁷ יִרְיֵד בְּקוּלֵהּ וְנִשְׁמַרְתֶּם מֵאֵד לְנַפְשׁוֹתְכֶם תְּחַפְּצוּ⁸ בְּאוּהַמְכֶם וּפְאִרְכֶם אֵלָא תִּתְמַלְאוּ לְלַחַלְף גַּל וְעַז

1-1 O. باختصرة אתכלא O. ² على ما في العقول. ³ P. وقد

⁴ T. וכבר וכרנום. ⁵ וכבר Prov. 28, 5. ⁶ Deut. 4, 15. ⁷ ibid. 4, 12.

⁸ بقوله ونשמרתهم مأدا يريد تخفظوا باوهامكم وخواطرکم وافهامکم P.

ولا تتمثلوا للخالق مثالا ولا تتصوروه بصورة ولا بشبية

حسب¹ جسمانيته المفهوم² من اللفظ المجسم³ أولاً ثم يلطف به ويعرف ان ذلك تقريب وتعبير من³ الكتاب وان المعنى الحقيقي للطف واعلا واشرف وابعاد⁴ من ان نفلهم عنه على كونه لطافة معناه فالعاقل اللبيب يروم تجريد قشور اللفظ وجسمانيته عن المعنى ويترقى⁵ بوجهه من⁶ مرتبة الى مرتبة فيه حتى يحصل عنده من حقيقة⁷ المعنى المطلوب ما في طاقته وادراكه والجاهل الغبي يعتقد الخالف على ظاهر عبارة الكتاب فاذا لزم نفسه طاعة⁸ ربه واجتهد في العمل لوجهه اتسع عذره فيه من طريف جهله وقلة فهمه ان ليس يطالب⁹ الانسان الا حسب طاقته وادراكه في عقله وتمييزه¹⁰ وقوته¹¹ ويساره الا ان للجاهل اذا امنكه التعلم للعلم واغفل عنه فهو¹² مطلوب عنه ومعاقب على تقصيره وقعوده عن الطلب له¹² ولو جرى الكتاب في عبارته عن هذا المعنى¹³ المجرى اللائق بحقيقة معناه الذي¹⁴ لا يفهمه الا العاقل اللبيب فقط¹⁴ لبقى اكثر الناطقين بلا دين ولا¹⁵ شريعة لغباء فهمهم ولضعف تمييزهم عن المعاني الروحانية¹⁵ فكان الخطاب الذي يفهم منه معنى جسماني لا يبصر العاقل لتمييزه عنه وينفع الجاهل ليستقر في نفسه¹⁶ ان له خالفا يلزمه طاعته

وهذا شبيهه بمن قدم¹⁷ على من يكرم عليه من المياسير ويلزمه¹⁸ ضيافته وله دواب يلزمه¹⁹ علفها فارسل²⁰ اليه شعيرا²¹ كثيرا لعلف دوابه

¹ O. ²⁻² Fehlt in P. ³ O. ^{عن} falsch. ⁴ Fehlt in P. ⁵ P.

يطالبُ الله⁹ P. طاعته⁸ P. يحصل من حقيقته⁷ P. ^{عن} P. ⁶ ويترقى

فهو مطلوب عن ذلك ومحاسب عن¹²⁻¹³ P. وقوة جسمه¹¹ P. ¹⁰ Fehlt in P. الذي يمكن العاقل¹⁴⁻¹⁴ P. ^{عن} الخالف تعالى¹³ P. تقصيره وقعوده عنه نفذ¹⁷ P. ^{hat} ليقع بوجهه¹⁶ P. ¹⁵⁻¹⁵ fehlt in P. ¹⁶⁻¹⁵ فقط فهمه oder heißen? Hier ist jedenfalls weder das eine noch das andere am Platze; bei نفذ¹⁷ erwartet man الى und وفد¹⁸ wird gewöhnlich von Delegationen gesagt. Allerdings kann وفد¹⁸ ein Vulgarismus für قدم¹⁷ على im allgemeinen sein. ¹⁸ O. ولزمه ¹⁹ O. ولزمها ²⁰ P. فبعث ²¹ P. طعاما falsch.

ان اوائلنا عس عند تفسير^۱ للكتب المقدسة ترجموا لنا هذا الصنف من اوصاف الخائف تَع بِالطَّف ما يمكن ان يُفَهم منها ونسبوها الى كבוד " كما ترجموا وهנה " نצב עלי^۱ : והא יקרא ד | ויעל מעלוי אלהים^۲ : ואסתלק מעלודי יקרא ד | וירד^۳ : ואתגלי יקרא ד " فأخرجوها مخرجا حسنا ونفوها عن الخائف جل وعز لكي لا يلحق الباري شيء من التجسيم والاعراض وقد اظنبت في بيان هذا المعنى الرئيس الفاضل רבנו סעדיה גאון رضى الله عنه في كتاب الأمانات وفي تفسير סדר בראשית وفي شرح סדר וארא وفي ספר יצירה بما يعنى عن شرحها في كتابي هذا والذي نُجْمَعُ عليه ان الضرورة دفعت الى تجسيم الخائف ووصفه بصفات المخلوقين لتقدير معنى اثبات الخائف في النفوس فعبّرت الكتب النبويّة عن ذلك للناس بالفاظ جسمانية تقرب من عقولهم وافهامهم ولو وصفته الكتب بما يشاكله من الالفاظ الروحانية والمعاني الروحانية لجهلنا اللفظ والمعنى^۴ ولا تصح ضاعة لمجهول به فوجب ان يكون اللفظ والمعنى^۴ حسب فم السامع ليقع المعنى في وفه^۵ على

ال תרנום الذي ترجم ال נביאים والذي ترجم ال תורה عن سرّها في ترجمته لها حسب احتمال العقول فأخرجها عن ظاهرها الجسماني الى الباطن الروحاني الذي يجب ان نفهم من هذه الصفات وزان عند ترجمته لكثر الافعال نحو יקרא د كقوله في وهנה " : והא יקרא ד | ויעל

אלהים : ואסתלק יקרא ד | וישמע : וסמיע קדם יקרא ד فأد ان ذلك انها على غير ظاهر لفظها اذا نسبه الى الخائف تَع واما اذا امكن نسبتها الى كבוד " وملاך " فكلها جائزة ثم تولى شرحها רב סעדיה رأس אלמתיבה الرئيس الفاضل نصر الله وجهه في كتاب الامانات والاعتقادات وجرى في تفاسير الكتب العبرانية على مذهب صاحب ال תרנום وذكر ان الضرورة دعت الى ذلك لتقدير معنى اثبات الخائف في النفوس

¹ Gen. 28, 13. ² ibid. 35, 13. ³ Num. 12, 5. ⁴⁻⁴ Fehlt in O. Statt والمعنى steht in P. والعبارة تَع, was ich als Korrektur ansehe und deshalb durch والمعنى ersetze (beachte, daß عبارة von T. mit מליצה übersetzt wird, dagegen ענין mit בונה falsch). ⁵ P.

وكل ما وَصَفْتَهُ به من الصفات¹ فافهم منها نفى صدها² عنه ولهذا قال أرسطاطاليس أَلَسَّوَالِبُ من صفات الخائف أَصَدَقَ من أَمُوجِبَاتِ³ لان كل ما يوجب له من الصفات لا تخلو من صفات للجوهر او العرض وخالف للجوهر والعرض لا يلحقه وصف من اوصافهما في ذاته وكل ما ينفي عنه من الصفات فهي صادقة لا محالة وفي⁴ لاثقة به ان هو ارفع من كل صفة ونعت واعلا من كل شبه وشبيه⁴ ولذلك⁵ ينبغي لك ان تفهم من هذه الصفات الثلث المعقولة التي ذكرنا نفى اضدادها عن الخائف تع فقط

واما الصفات⁶ الالهية الفعلية فهي الاوصاف التي وُصف بها الخائف تع من اجل مفعولاته وقد يشترك في الوصف بها مع بعض المخلوقين وانما جاز ان يوصف بها لضرورة تعريفه والوقوف على وجوده لتكون نلتزم طاعته وقد كثر استعمال هذا الصنف من صفات الخائف تع في كتاب الله وفي كتب انبيائه وفي تسابيح الانبياء والاولياء لله تع وهو ايضا على ضربين⁶ احدهما اوصاف تدل على شكل وصورة جسمانية نحو قول الكتاب ويبرأ آلهيم اتا اءدم باءلام⁷ | باءلام آلهيم عشا اءا اءدم⁸ | عل في⁹ | اني اءي نءو شمم¹⁰ | باءني¹¹ | اءاء رنلوي¹² | عوري عوري لبشي عز وروع¹³ | اءر لآ نءا لءوا نءشي¹⁴ | بعيني¹⁵ | وءامر¹⁶ | آل لبو¹⁶ وما اشبه ذلك من الجوارح الجسمانية والضراب الثاني¹⁷ حركات وافعال جسمانية مثل وبرا آلهيم اءا اءور¹⁸ | وبنءم¹⁹ | عشا اءا اءدم باءرء وءءعاب آل لبو¹⁹ | وبرا²⁰ | وءور آلهيم²¹ | وءشمع²² | وءقء بءءن²³ وكثير مثل ذلك من اءعال الناطقين²⁴ الا

الموجودات (sic) P. 3 اضدادها P. 2 المشاكلة لحقيقة معناه P. 1
 واما الاوصاف (sic) الالهية في كتاب الله P. 6-6 وكذلك O. 5
 4-4 Fehlt in P. 7 Gen. 1, 27. 8 ibid. 9, 6. 9 Num. 9, 13.
 10 Jes. 45, 12. 11 Num. 11, 1. 12 Exod. 24, 10. 13 Jes. 51, 9. 14 Ps. 24, 4.
 15 Gen. 6, 8. 16 ibid. 8, 21. 17 T. hat hier noch: اوصاف تدل على
 18 Gen. 1, 4. 19 ibid. 6, 6. 20 ibid. 8, 21. 21 ibid. 8, 1. 22 Num. 11, 1. 23 Ps. 78, 65.
 24 P. وقد كشف صاحب الاجسام الانسانية.

له ضرورة وكذلك اقول ان صفة القدم توجب لمن وجبت له صفة الواحد الحف وصفة الوجود المطلق واما استحقاقه بصفة الواحد الحف لان الموجود على الاطلاق هو الذى لا ابتداء له¹ وما لا ابتداء له¹ فليس يمتكثّر ان كل متكثّر له اول وهو الواحد فليس المتكثّر قديما² فالقديم ليس يجوز ان يكون الا واحدا³ فقد وجب لزوم صفة الواحد بوجوب صفة القدم³ وكذلك تلزم صفة الوجود بوجوب صفة القدم⁴ لان المعدم لا يوصف بقديم ولا بمحدث فقد تبين ان هذه الصفات الثلث⁵ معناها واحد ومدلولها واحد وانها لا توجب⁶ غيرية لذات الخالف تع ولا دخول⁷ الاعراض عليه ولا التكتثر لمعناه ان الغرض⁸ الذى نعقل⁹ منها ان الخالف تع غير معدم ولا محدث ولا متكثّر ولو امكنا التعبير عن معناه بلفظة واحدة جامعة لهذه الصفات في دفعة واحدة لنحصل¹⁰ هذه الثلاثة معانٍ في عقولنا بلفظة واحدة¹⁰ كصولها¹¹ للعقل بالصفات الثلث التى ذكرنا¹¹ لعبّرنا عنه بها فلما لم نجد في¹² ما نعبر به من اللغات لفظة تدل¹² على حقيقة معنى الخالف اخرجنا المعنى الواحد باكثر من لفظة واحدة¹³ فالتكثّر الموجود في صفات الخالف تع ليس من اجل ذاته ائما ذلك من جهة تقصير عبارة الواصف عن معناه بلفظة تدل عليه¹³ فافهم عن معنى الخالف تع انه ليس كمثله شىء

على الاطلاق لا اول له ولا آخر فيلزمه معنى القدم ضرورة وكذلك اقول ان صفة القدم توجب لمن وجبت له صفة الواحد الحف فان القديم (sic) على الاطلاق

وكذلك يلزم P. 4 Fehlt in O. 3-3 بقديم P. 2 Fehlt in O. 1-1 الثلاثة المعقولة P. 5 وجوب صفة الوجود لمن وجب له صفة القدم

ان كل O. 8 ولا يُجوز (sic) دخول O. 7 ولا توجب غيره P. 6

لنحصل statt بنحصل O. hat Fehlt in P. 10-10 المفهوم P. 9 عرض

في الفاظنا لفظة تدلنا P. 12-12 كصولها دفعة واحدة للعقل P. 11-11

فتكثّر الصفات من جهة تقصير عبارة الواصف لا من جهة P. 13-13

الذات الموصوفة

عند تحصيل معناها¹ وبيان ذلك¹ ان الواحد الحُف اذا لزم وثبت
 لشيء من الاشياء فقد وجب² ضرورة ان يكون³ موجودا قديما⁴

P.:

واما لزوم الوجود له لان المعدوم
 لا يوصف بواحد ولا باكثر من
 واحد فاذا استخف صفة الواحد
 قد استخف صفة الوجود واما لزوم
 القدم ومعنى الواحد لان الواحد
 الحُف لا يكون ولا يفسد ولا يستحيل
 ولا يتغير فهو اذًا قديم ان لا اول
 له فقد وجب اذًا لمن استخف صفة
 الواحد الحُف ان يستخف صفة
 القدم وكذلك اقول ان صفة الوجود
 المطلق توجب له سائر الصفات التي
 ذكرنا وفي انه واحد وانه قديم واما
 بما استخف صفة الواحد فذلك ان

من انه صح ان المعدوم لا يوصف
 بواحد ولا بكثير فاذا استخف وثبت
 لشيء معنى الواحد الحُف فقد
 استخف اسم الوجود ومعناه وكذلك
 يلزمه معنى القدم لان الواحد
 الحُف لا يكون ولا يفسد ولا يستحيل
 ولا يتغير فهو اذًا قديم ان لا اول
 له فَمَنْ صح له معنى الوجدانية
 لخصته فقد وجب له معنى الوجود
 والقدم وكذلك اقول ان صفة الوجود
 المطلق اذا وجبت لشيء فقد
 وجبت له بوجوبها صفة الواحد
 الحُف وصفة القدم واما استحقاقه
 لصفة الواحد فذلك لان⁵ الموجود
 على الاطلاق لا يجوز ان يكون

موجودا بعد عدمه ولا يستحيل من حال وجود الى غير وجود ولا من
 غير وجود الى وجود ومن كان كذلك فليس بكثير لان الكثير لا يوجد
 على الاطلاق⁵ اعنى وجودا دائما متصلا⁶ لتقدم الواحد له فكل⁷
 موجود على الاطلاق ليس بكثير فهو اذًا واحد وكذلك يستخف ايضا صفة
 القدم لان الموجود على الاطلاق لا اول له ولا آخر فعنى القدم لازم

ان يكون ذلك O. ثبت O. فان steht ان Fehlt in P.;¹⁻¹
 Fehlt⁵⁻⁶ T. ٦٦٦. P. ٥ قائما ثابتنا O. hat وقديما P. ٤ الشيء
 فقد لزم لمن لزمه الوجود على الاطلاق صفة الوحدة P. ٧
 المتحصنة وكذلك يستخف الوجود المطلق من صفة القدم لان الموجود

والطاعة له واما الضرورة الى وصفنا له بموجود لان الدلائل قد دلت على وجوده بشهادة آثارة^٥ في العالم^١ نظير قول الكتاب **سأور مرون عينيكم وراو مي براء آله الموزيا بمسفر صباءم لكلم بشم يقرأ مراب اونيم واماو كح ايش لا نعدرا^٢ فلزمننا^٣ ان نصفه بموجود لما ثبت في عقولنا ان^٤ المعدوم لا يكون منه^٥ فعل^٦ ولا يصدر عنه امر^٧ فلما^٨ صحت آثارة ومخلوقاته صح في عقولنا وجوده^٨ واما وصفنا له بالقدم والازلية لان الدلائل قد دلت ان لهذا العالم اولاً لا اول قبله ومبدأ لا مبدا له^{١٠} وضح ان المبدأ لا يجوز ان تكون^{١١} غير متناهية العدد في اولها فوجب ضرورة^{١٢} ان يكون خالف العالم اولاً لا اول له وهو معنى القدم نظير قول الكتاب **ومعولم وعد عولم آتاه آله^{١٣}** وقال **لأني لأ نوذر آله وآخري لأ يهيه^{١٤}** واما وصفنا^{١٥} له بواحد فقد بيننا ذلك بالدلائل الواضحة وثبت بالشواهد اللائحة ان معنى الوحدة المختصة^{١٦} لازمة لذاته ومعنى الواحد نفى التكثر عن ذاته وامتناع التغيير والاستحالة والاعراض^{١٧} والكون والفساد والاتصال والانفصال^{١٨} والاشتباه والاشتراك والاختلاف^{١٨} عن حقيقة ذاته وسائر حدود التثرة^{١٩} وينبغي يا اخي ان تفهم من هذه الصفات انها لا توجب لذات الخالف **تع** تغييراً وانفصالاً^{٢٠} وانما معناها نفى اضدادها عن الخالف **تع** فالخاص من معناها في عقولنا^{٢١} وافهامنا ان خالف العالم لا متكثر ولا معدوم ولا محدث وكذلك ينبغي ان تعلم^{٢٢} ان كل واحدة من هذه الصفات التلت التي ذكرنا^{٢٣} توجب الباقي منها^{٢٣}**

فوجب علينا ان نصفه بموجود P. 4-3. Jes. 40, 26. ^٢ لخلقوبين P. 1
 Fehlt in P. 8-8 ولايوصف بفاعل ولاتارك P. 7-6 عنه P. 5 ان المعدوم
 ضرورة وصفنا له بقديم لان الدلائل قد اوجبت لبارى العالم وجود P. 9
 بلا نهاية في العدد بالاول P. 11 **لأني** T. قبله P. 10 اول لا اول له
 P. 16 ضرورة وصفنا P. 15 Jes. 43, 10. ^{١٤} Ps. 90, 2. ^{١٣} Fehlt in P. 12
 عن معنى P. 19 Fehlt in P. 18-18 لازم له وذلك نفى
 P. 20 Fehlt in P. 20 حقيقته على ما شرحوا في معنى الوحدة المختصة
 Fehlt in P. 21 دليل على سائرهما P. 23-23 وكذلك اقول P. 22 in P.

بِالوَاحِدِ لِحَقِّ مَنْقِيْبَةٍ عَنْهُ نَظِيْرٌ قَوْلِ الْوَلِيِّ عَسَ رَبُّوْتِ عَشِيْتِ اِلٰهِيْ نَفْلًاوْتُوْدِ
وَمَحْشُوْبُوْتُوْدِ اٰلِيْنُوْ اِيْنِ عَرُوْدِ اٰلِيْدِ^١ وَقَالَ وَاَلْ مِي تَدْمِيُوْنِيْ وَاَشُوْهَ اِيْمَرِ قُدُوْشِ^٢
وَقَالَ وَاَلْ مِي تَدْمِيُوْنِ اَلْ وَمَا دَمُوْتِ تَعْرِكُوْ لُوْ^٣ وَقَالَ اِيْنِ كَمُوْدِ بَااِلٰهِيْمِ^٤
وَاِيْنِ كَمَعْشِيْدِ^٥ وَقَالَ مَا اِيْنِ كَمُوْدِ^٦ " غَدُوْلُ اَتَا هَ وَاغْدُوْلُ شَمُوْدِ بِنَبُوْرَهَ^٧ فَقَدْ صَحَّ
وَتَبَيَّنَ اِنْ خَالَفَ الْعَالَمَ تَعَ وَاَحَدٌ حَقٌّ وَاِنْ لَيْسَ غَيْرُهُ وَاَحَدٌ حَقٌّ
اِنْ كُلُّ مَا يَفْعَلُ عَلَيْهِ اِسْمُ الْوَاحِدِ سِوَى الْخَالِفِ وَاِنْ^٨ كَانَ مِنْ جِهَةٍ مِنْ
الْجِهَاتِ وَاَحَدًا فَهُوَ كَثِيْرٌ مِنْ جِهَةٍ اٰخَرَى كَمَا ذَكَرْنَا^٩ وَاَمَّا الْخَالِفُ تَعَ فَوَاحِدٌ
مِنْ كُلِّ وَجْهٍ عَلَى مَا بَيَّنَّا وَفِيْ مَا جَلَبْنَا فِيْ هَذَا الْمَعْنَى كِفَايَةٌ لِمَنْ قَامَ^{١٠}

الفصل العاشر

P.:

قال واما شرح الصفات الالهية
المعقولة والمكتوبة ووجه نفيها عنه
وثباتها له فذلك ان الصفات المعقولة
هي التي يوجبها العقل للخالف تع
على طريق الوصف عن معناه والتعبير
عن حقيقة وجوده لضرورة التنبيه
عنه والتعريف للناطقين لما يفهموا
حقيقته فاقول ان الصفات التي تليق
بمعنى الخالف تع ثلاثة وهم موجود
قديم وواحد واما ضرورة وصفنا له
بوجود لان الدلائل قد دلت على
ثباته وحقيقة وجوده بشهادة آثارة

قال واما شرح الصفات الالهية
المعقولة والمكتوبة الموصوف بها الخالف
تع والغرض المقصود منها فكثيرة
جدا حسب الخلائف والنعم العامة
لهم وفي تنقسم قسمين ذاتية وفعلية
ومعنى قولنا ذاتية انها صفات
ثابتة لله تع قبل الخلائف وبعدهم
يستحقها لذاته ولعينه وفي ثلث
صفات وفي انه تع موجود وانه واحد
وانه قديم لا اول له والغرض في وصفنا
له بهذه الصفات التعبير عن معناه
وتحقيق وجوده للتنبيه عنه وتفهم
الناطقين ان لهم خالقا يلزمهم عبادته

¹ Ps. 40, 6. ² Jes. 40, 25. ³ ibid. 40, 18. ⁴ Ps. 86, 8. ⁵ Jer. 10, 6.

⁶⁻⁶ Nach P. und T. O. hat hier: من وجه ما من وجوه الاشتراك فهو كثير التي ذكرنا
التي ذكرنا statt كما ذكرنا. Ich habe nach T. من احد وجوه التكثر التي ذكرنا
in O. angenommen.

شروط الواحد الحَق الذي ذكرنا وهو انه واحد حق لا ينكثر ولا يتغير ولا يتسكبل ولا ابتداء له ولا انتهاء ولا يعرض ولا يلحقه وصف من اوصاف الصُور والاشكال والاشباه والتمثيل والاشراك وجملة الامر ليس كمثله شىء نظير قول الولي عس اين لارود بايد انيده وقال والماي تدميون األوما دموت تاركو لو وقال ماين كمود " ندول اتمه وندول شمخ فقد صح ان الخالف تع واحد حق لا واحد حق سواه ان كل واحد غيره وان كان من جهة من الجهات واحدا فهو كثير من جهة اخرى واما الخالف تع واحد من كل جهة على ما بيننا وفيما جلبنا من هذا المعنى كفاية *

موجوده في المخلوقين بعض وكان الخالف واحد علمنا يقينا ان الوحدة التي اوقعنا على كل واحد من اصناف المخلوقين على طريق المجاز مُستفادة من معنى الواحد الحَق والوحدانية لخصه هي المنسوبة⁴ الى خالف الل تع وتقدس فهو الواحد الحَق وليس واحد حق سواه على ما قدمنا وجميع شروط الواحد الذي ذكرنا لا تليق ولا تحسن الا له وكذلك جميع ضروب التنكثر والاعراض والاستحالات والحركات والتشبيهات وكل ما لا يليق

تجدد لواحد منهم ثابتة حقيقية وان كان كل واحد من الاجناس¹ والانواع والاشخاص والخواهر والاعراض والاجرام العلوية والخواهر² الروحانية وكل عدد ومعدود ومتناه ومحدود يقال له واحد وينسب اليه معنى الوحدة اما يقال له واحد على طريق المجاز بانه جملة اشياء سُميت واحدة من جهة اتفاقها وتشاكلها في معنى ما وهو كثير في ذاته لما يقبل التنكثر والتجزى والتغير والاختلاف والتاليف والتحليل والزيادة والنقصان والحركة والاستحالة والتشبيه والتشكيل وسائر الاعراض الخاصة والعامّة لكل واحد من المخلوقين فالوحدة لخصه غير موجودة ولا مقولة بحقيقة على شىء من المخلوقين فلما كانت³ الوحدة

¹ Nach T. In O. und P. الاجسام ² T. hat hier وهو نومي

³ Fehlt in P. T. hat وهو منوحد — ⁴ والسكون — ⁴ fehlt in O.

من الاشياء ثابتة جوهرية وكذلك
يلزم ان يكون الواحد الحقيقي
علة لكل شيء وتوجد فيه الوحدة
بعرض على ما شرحنا فلما بحثنا عن
معنى الوحدة لخصت في المخلوقين
لم نجد لها لوحد من اجناسهم⁴
وانواعهم واشخاصهم وجواهرهم
واعراضهم اذ كل واحد منهم يقبل
التكاثر والتجزى والتغير والاختلاف
والتأليف والتخليل والزيادة والنقصان
والانتقال والحركة والتنشبية والتصوير
والتشكيل وسائر ضروب الاعراض
الخاصة والعامّة لكل واحد من المخلوقين
ولما كان الخالف تع علة وجود المخلوقين
وكان الدليل قد اوجب له معنى
الوحدة كما تقدم من كلامنا في
هذا الباب علمنا ان المعنى الذى
بحثنا عنه في المخلوقين فلم يصح لنا
مدنم ما هو في صفات الخالف جل
وعز اذ هو علة لثرة وحدة
في المخلوقين فقد وجب ان يكون
الخالف جل وعز خالفا واحدا
حقا لا خالفا واحدا حقا سواه لما
قدمنا فوجب ان يستحق جميع

بد ان يوجد في شيء آخر جوهرياً
حقيقياً لا انتقال له عنه الا بفساده
كالحرارة في الماء الحار وفي عرض في
الماء وفي في النار جوهرية ثابتة¹
والرطوبة في الاجسام التى في عرض
فيها وفي في الماء جوهرية ثابتة¹ ومن
المعلوم ايضا ان كل ما يوجد عرضاً
في شيء من الاشياء انما يكتسبه
ذلك المعتز من الشيء الذى هو
فيه جوهرياً على ما نشاهد من حرارة
الماء الحار² وفي عرض فيه انها مكنسبة³
من النار التى الحرارة فيها جوهرية
وكما نشاهد رطوبة الاجسام الرطبة
بعرض انها مكنسبة لها من الماء
التى الرطوبة فيه جوهرية وكذلك
سائر المكونات اذا اعتبرناها وعلى هذا
القياس يجرى القول في معنى الوحدة
انها لما كانت في كل واحد من
المخلوقين عرضية على ما قدمنا وجب
ان تكون الوحدة في علة المخلوقين
جوهرية ثابتة حقيقية وعنها استفادت
المكونات معنى الوحدة بعرض على
ما شرحنا فلما بحثنا عن معنى
الوحدة³ لخصت في المخلوقين³ لم

الوحدة في علة 3-3 Nach T. O. hat 3-3
1-1 Fehlt in T. 2 Fehlt in T.
اقسامهم 4 Ms. المخلوقين

بالتطبع كنتقدم الواحد لسائر العدد
 وجب لذلك ان تكون علة كل متكثر
 غير متكثرة في المبادئ لسبب معنى
 الوحدة لكل متكثر فقد وجب امتناع
 وجود الكثرة علة للكثرة في اول الابداع
 لان ذلك يوَدِّي الى كون العلة
 المتكثرة بلا نهاية ولا بد من الوقوف
 عند الواحد الذي هو علة الكثرة
 الاولى بالضرورة وهو الخالف تَع فيلزم
 من ذلك ان يكون واحدا حقا
 وايضا من المعلوم ان كل شيء موجود
 في شيء آخر عرضاً لا بد ان يوجد
 في شيء آخر جوهرياً حقيقياً لا
 انتقال له عنه الا بفساده كالحرارة
 التي في الماء الحار عرض وفي النار
 جوهرية ثابتة وكل شيء رطب من
 الاجسام (بعرض a. R.) انما يكتسب
 الرطوبة من جهة الماء (الذي a. R.)
 هو فيه جوهرية) وكذلك الجسم
 الحار انما اكتسب الحرارة من النار
 التي في جوهرية فيها وكذلك القول
 في معنى الوحدة انها لما كانت
 عرضية في كل واحد من المخلوقين
 على ما قدمنا لزمنا وجودها في شيء

التأليف لا يكون الا من اشياء اكثر
 من واحد فأصل الاختلاف الكثرة
 فلما كان اثر التأليف والتركيب
 والنظام موجوداً في هذا العالم في
 كلياته وجزئياته واصوله¹ وفروعه وجب
 ان يوجد في جميعها معنى الاشتراك
 والاختلاف واصلهما الوحدة والكثرة
 ولما كانت الوحدة اقدم من الكثرة
 بالتطبع كنتقدم الواحد لسائر العدد
 وجب ان تكون علة المتكثر غير
 متكثر في اول المبادئ من اجل تقدم
 معنى الوحدة لكل متكثر ولما كانت
 العلة متناهية في الابتداء وامتنع
 ان يصنع الصانع مثل نفسه لم
 يجز علة الكثرة والوحدة ان تكون
 مثلها اعنى كثرة ووحدة فاذا لم
 تكن علة المكونات الكثرة فقط ولا
 كثرة ووحدة وجب ان تكون علة
 اللون واحداً حقا وقد قدمنا في
 كلامنا ان العلة كلما تصاعدت نحو
 الابتداء تقللت الى ان تنتهي الى
 اصل العدد وهو الواحد الخلف وهو
 الخالف تعالى ومن المعلوم ايضا ان
 كل شيء يوجد في شيء ما عرضاً لا

عليه O. ² (١٦٦١ و١٦٦٢). (T. hat auch). لاصوله O. ¹

وكذلك ان كان له شبيهه فقد لزمه
النكاثر^(sic) والتجزى لان الشبهه في
المشبهه به عرض وكل متعرض ليس
بواحد حقيقى وليست الوحدة في
الواحد الحف عرض لان معنى الوحدة
نفى الكثرة عن كل معنى تلزمه حقيقة
الوحدة فالوحدة عكس الكثرة
فالواحد الحف لا يوصف بصفة
توجب لذاته التكثر والتغير
والانقسام بوجه في هذا جماع^(sic)
القول في الواحد المجازى والواحد
الحقيقى فافهم

منعرض متكثر فالواحد الحف لا
يلحقه شىء من الاعراض في ذاته
بوجه فان قال قائل ان الوجدانيه
في الواحد الحف عرض قلنا ان
معنى الوحدة في الواحد الحف
هو نفى التكثر والكثرة¹ عنه فاذا
وصفنا الواحد بصفة لا² نصفه³ الا²
بمعنى عدم التكثر والكثرة فالواحد
الحف لا يوصف بصفة توجب لذاته
التكثر والتغير والتجزى والاستحالة³
بوجه فهذا جميع القول في الواحد
المجازى والواحد الحقيقى فافهم⁴

الفصل التاسع

P.:^{b-b}

قال واما الدليل على ان الخالف
تع واحد حق ولا واحد حق
سواء فنقول انه لما كان كل مؤلف
لا يتم كونه الا باشتراك من اجزائه
التي اُلف منها وهو اتحاد بعضها
ببعض واصل الاشتراك الوحدة
وكذلك لا يتم وجود المؤلف الا
باختلاف اجزائه التي منها اُلف لان

^b قال واما الدليل على ان الخالف
تع واحد حق ولا واحد حق
سواء فنقول انه لما كان كل مؤلف
لا يتم كونه الا باشتراك من اجزائه
التي اُلف منها وهو اتحاد بعضها
ببعض واصل الاشتراك الوحدة
وكذلك لا يتم وجود المؤلف الا
باختلاف اجزائه التي منها اُلف لان

¹ Nach T. הרבוי והרב. O. hat nur ²تكثر; P. nur ³كثرة. Da in O. ⁴الكثرة والتكثر in den nächsten Zeilen wiederholt wird, dürfte hier das Ausbleiben von ⁵الكثرة nur auf Versehen beruhen. ²⁻² Fehlt in O.; nur in T. noch erhalten. ³ T. hat ⁴רבוי שנוי חלוף. P. ⁵נכתר תגביר אנقسام (letzteres wohl statt ⁶תجزى)

مقام **יום ראשון** فقال¹ **יום אחד** من جهة ان الواحد اسم لكل مبدأ ليس قبله مبدأ¹ فاذا **قُنِيَ**² **سَمِيَ** اثنين واذا **تُلَّتْ** **سَمِيَ** ثلاثة وكذلك الى عشرة ثم **تَكَرَّرَ رَاجِعًا** الى الواحد ثم الى مائة وإلى الف الى ما لا نهاية له من العدد ولذلك كان حدّ العدد جملة مركبة من الآحاد وانما **سَمِيَتْهُ** وهبياً لان العدد غير واقع تحت الحواسّ للجسمانية وانما يُدرك بالوهم وانما المعدود فهو محسوس بالحواسّ الخمس للجسمانية او بعضها⁴ والضرب الثاني الذى هو واحد حقيقى موجود بالفعل فهو⁵ المعنى الذى لا يتكرر ولا يتغير ولا يستحيل ولا يوصف بصفة من صفات الاجسام ولا يلحقه كون⁶ ولا فساد ولا تناء⁷ ولا ينتقل ولا يتحرك ولا يشبه شيئاً ولا يشبهه شىء ولا يشارك شيئاً⁸ ان هو كيف⁸ ما حصلته⁸ واحد⁸ محض وهو اصل

P.:^{a-a}

ان هو كيف ما حصلته تجده واحداً محضاً وهو اصل لكل متكرر ان هو اصل الكثرة والوحدة وكذلك يلزم ان لا يكون له ابتداء ولا انتهاء لان اذا كان له ابتداء او انتهاء فقد لزمه اللون والفساد والتغير والاستحالة فيكون اكثر من واحد ان هو في ما قبل الا ابتداء من غيره في ما بعده في التكاثر (sic)

لكل متكرر على ما تقدم من قولنا ان الوحدة علة الكثرة وليس للواحد لللقف ابتداء ولا انتهاء لان كل ما له ابتداء وانتهاء قد يلزم دخول اللون والفساد عليه وكل ما يدخله اللون والفساد فمتغير والغريبة ضد الوجدانية فيكون⁹ اكثر من واحد ان هو في ما قبل الابتداء **غَيْرُهُ** منه في ما بعده فيجب له التكثر⁹ وكذلك الشبه في المشبه عرض وكل

1 Fehlt in O. 2 P. ثنى ذلك المبدأ P. 3 Fehlt in O. 4 ينكر رجوعاً P. 5 Fehlt in O. 6 وهو P. 7 ينناقى T. 8 Fehlt in O. 9 Fehlt in O. Die

La. P. **כי הוא** ان هو في ما قبل الابتداء من غيره في ما بعده وهو P. **הוא קודם ההתחלה** haben keinen Sinn. Hier muß es heißen: „Er ist vor dem Anfang etwas anderes als nach demselben“. Dementsprechend habe ich diesen Satz auf Vorschlag des Herrn Prof. Goldziher's in **הוא קודם ההתחלה** : **הוא קודם ההתחלה** korrigiert. In T. muß es also heißen: **הוא קודם ההתחלה** **וולתו אחריה**

واحد وربع واحد وما جرى هذا
المجرى فهو واحد من جهة انفصاله
ما هو اكثر منه وهو في ذاته كثير

^b-b P.:

والضرب الثاني من الواحد
العرضى ان يكون الشيء المقول عليه
واحد (الواحد Hs.) مؤلفاً من مادة
وصورة وجوهر وعرض او يكون قابلاً
للاستحالة والتغير والاشتراك ويكون
منقسماً بالفعل او بالوهم الذى يمكن
خروجه الى الفعل فان كل ما يقبل
الاستحالة والفساد والتغير والاشتراك
فتكثر لا محالة لان الغيرية ضد
الوحدانية فكل متغير متكثر لا محالة
فليس الواحد المقول عليه حقيقى
فهو اذا مجازى عرضى فافهم

تلك الاشياء وانفردت قيل لئلا شيء
منها واحد فالواحد في مثل هذه
الامور التى ذكرنا عرض فهو واحد
من جهة وكثرة من جهة^a

^b والضرب الثاني من الواحد
العرضى هو الواحد المقول على
الشخص الواحد وهو غير متكثر
ولا عام لجملة اشياء في ظاهره الا
انه كثير في ذاته من جهة تلبفه
من مادة وصورة وجوهر وعرض
وهو قابل للكون والفساد والتجزى
والاستحالة¹ والاتصال والانفصال
والتغير والاختلاف والاشتراك فالتكثر
يلحق الشيء الذى يقال له واحد
من جميع ما وصفنا لانها ضد
الوحدانية فالواحد المقول على
الشيء الذى يلحقه في ذاته شيء
من ضروب التكثر والاستحالة عرض
لا محالة وهو واحد على سبيل المجاز
لا على الحقيقة فافهم^b

واما الواحد الحقيقى فيقال ايضا² على ضربين احدهما بالوهم³ والثاني
بالفعل واما الوهمى³ فهو الواحد العددي الذى هو اصل العدد ومبدأه
ومعنى الواحد العددي هو⁴ سمة⁵ وعلامة⁵ لمبدأ لا مبدأ قبله ان كل
مبدأ حقيقى يسمى واحداً كقول الكتاب **يهي عرب يهي بكر يوم احد⁶**

¹ Fehlt in T. **והחלוק (והשתוק)** ist in **והחלוק** zu korrigieren. ² Fehlt in O. ³⁻³ Fehlt in O. ⁴ P. ومعنى واحد العدد انه ⁵ Fehlt in P. ⁶ Gen. 1, 5.

בפסוק ארץ רבים שרידה¹ وفي ما جلبنا في هذا المعنى كفاية لمن فاهم وكفى به رداً على مذهب الثنوية² والنصاري في التثليث وغيرهم فان في اثباتنا الوحدانية لخالق العالم جل وعز ابطال دعوى كل من زعم انه اكثر من واحد فافهم

الفصل الثامن

قال وما شرح وجوه الواحد الحقيقي والواحد المجازي فذلك ان الواحد اسم³ مشتق من الوحدة وهو مقول على ضربين احدهما عرضي⁴ وهو المجازي والثاني جوهرى⁵ ثابت وهو الحقيقي⁶ والواحد

P.:

والواحد العرضي على ضربين وذلك ان الشئ المسمى واحداً يكون جملة اشياء كثيرة كالجنس للجامع لانواعه والاشخاص الواحد من اللبوان الذى هو جملة اجزائه فان كل واحد مما ذكرنا يقال انه واحد من جهة اتفاق الاشياء التى يجمعها ذلك الشئ الواحد في معنى واحد وهو كثير من جهة ما يحوى من الامور الكثيرة⁹ المختلفة الذى يستحق كل واحد منها اسم الواحد فالواحد في مثل هذه الامور الذى ذكرنا عرضى وكذلك كل ما يوزن وينكال¹⁰ من الاشياء مثل قولنا رطل واحد وقفيز

العرضي ايضا على ضربين الضرب الواحد منهما ظاهر التكثر والجملة والجمع كالجنس الواحد⁷ للجامع لانواع كثيرة والاسم الواحد للخاص الذى هو مؤلف من اجزاء كثيرة والجنس الواحد الذى هو جملة من الناس وكمثل قولنا مد واحد وقفيز واحد وربيع واحد ورطل واحد وكل واحد منها يعم جملة اشياء يقال نل واحد منها واحد فكل واحد مما ذكرنا يسمى واحداً على طريق المجاز وذلك من جهة اتفاق تلك الاشياء التى يجمعها ذلك الاسم في معنى واحد ويسمى⁸ كثيراً من جهة ما يحوى اموراً كثيرة⁸ فاذا انقسمت

¹ Prov. 28, 2. ² P. ومذهب ³ Fehlt in O. ⁴ P. أما عرضي ⁵ P. ⁶ P. وهو الواحد ⁷⁻⁷ und ⁸⁻⁸ fehlen in O. Ich habe an beiden Stellen die La. T. der von P. vorgezogen. ⁹ Ms. أمور أكثرية ¹⁰ Vulgärer Sprachgebrauch für ويكّال, möglicherweise aber aus ויזכאל entstanden.

ان ليس بين الوحدة والكثرة واسطة فأذا لم يكن الخالق أكثر من واحد فهو أذاً واحد اضطراراً نظير قول **חנה**: **אין קדוש ב"י כי אין בלתי¹** والوجه السابع ان الخالق لو كان أكثر من واحد أما ان يكون كل واحد منهم قادراً على خلقه العالم وأما² ان لا يقدر على ذلك الا بمعونة غيره فان كان كل واحد قادراً على ذلك³ فخالق العالم واحد⁴ ان هو قادر على ذلك ولا حاجة به الى معونة غيره وان كان لم ينتم ذلك الا باجتماعهم فليس واحد منهم تامّ القوة والقدرة ان كل واحد منهم عاجز ومقصر فكل واحد منهم ضعيف وكل ضعيف متنهك القوة⁵ والذات⁶ وكل متنهك محدود وكل محدود مؤلف وكل مؤلف محدث وكل محدث محدث فالضعيف لا يجوز ان يكون قديماً لان القديم لا يحجز عن شيء ولا يحتاج الى معونة غيره⁷ فليس الخالق أذاً أكثر من واحد ولو جاز ان يكون أكثر من واحد لأمكن ان يكون بينهم تمناع واختلاف⁸ في خلقه المخلوقين فلا ينتم منهم خلق⁹ العالم وفي وجودنا هذا العالم على نظام¹⁰ واحد وحركة واحدة لازمة لكل جزء من اجزائه لا تختلف¹¹ مع الدهور علماً ان خالقه ومدبّره وسائسه واحد لا يخالف¹² فعله ولا ينقص تدبيره غيره كما قال تعالى **وما دميونى يقرأ ويغيره ويعرّبه** **وي** ¹³ وقال الولي **عس لعولم** ¹⁴ **دبرك نلاب دشميم لدور ودور اامونتك بوننت ارخ وتعلمد** ¹⁵ وما¹⁶ نشاهد في آثار تدبير¹⁷ الله للمخلوقين¹⁸ ان التدبير لا ينتم ويدوم¹⁹ على حال واحدة²⁰ الا بانفرد شخص واحد بالرأى والتدبير²¹ وانظر كالمملك في المدينة والنفس في الجسم²² وقال ارسطاطليس في كتابه في هذا المعنى اعنى التوحيد لا خير في كثرة الرؤساء انما الرئيس واحد²³ وقال الحكيم

١. **הבורא האחד נוסף** T. hat. **أذا** و. د. P. ٣. ٢-٣ Fehlt in O. ١ Sam. I. 2, 2.

٤ P. وتخالق⁷ الى شى⁶ P. ٥ Fehlt in O. ان لا حاجة له بمعونة⁴ P.

٨-٩ O. خلق الخلائق T. hat خلق هذا العالم على نظام⁸⁻⁹ O.

٩ P. وقد¹³ Ps. 119, 89. ١١ Jes. 44, 7. لا يختلف في¹⁰ P. لا تختلف⁹ P.

١٤ Fehlt in O. ١٥ O. في العالم¹⁶⁻¹⁶ Fehlt in P. ١٧ Fehlt in P. ١٨ P. للجسد¹⁴

١٩ P. في كتاب التوحيد¹⁹ P. Prof. Nöldeke macht mich auf die Stelle Ilias 2, 204 aufmerksam, und Prof. Goldziher darauf, daß dieser Satz auch bei Šahrastāni

als aristotelisch angeführt wird.

الذى يتصور في عقولنا من الوحدة هو انفراد محض واختصاص ما لا يداخله شبيهه ولا اشتراك في حال من الاحوال ولا تكثر ولا عدد بوجه ولا اتصال بشيء ولا انفصال عن شيء ومعنى الكثرة هو جملة آحاد وليس يجوز ان تسبق الكثرة الوحدة التى منها تكثرت فإى كثرة وجدناها بحواسنا او بعقولنا علمنا علما يقينا ان الوحدة اقدم منها كتقدم الواحد العددي لسائر العدد فن زعم ان الخالف اكثر من واحد يلزمه ان يعتقد ان الواحد اسبق واقدم لجميع لتقدم الواحد للعدد والوحدة للكثرة فالواحد اذاً واحد على كل وجه قديم لا قديم سواء كقوله تعالى **لَهْنِي لَأ نَوَازِرُ أَل وَاكْرِي لَأ وِدِي** 1

والوجه السادس من جهة العرض اللزوم لكل متكثر وذلك ان الكثرة ولليلة عرض داخل على الجوهر وهو اللمية وخالف للجوهر والعرض لا تلحقه صفة من صفتهما في ذاته فلما² صح ارتفاع الخالف عن³ التشبيه والتمثيل بشيء من مخلوقاته من المعقول والمكتوب وكان التكثر الداخلى على الجوهر عرضاً لم يجز ان يلحق ذات الخالف تعالى صفة من صفات الكثرة³ فاذا⁴ لم يوصف بالكثرة فهو الواحد اضطراراً

واختصاصه بنفسه ولا ينتكر بجهة من الجهات ولا يتوجه بوجه من الوجوه ولا يتصل بشى ولا ينفصل من شى ومعنى الكثرة هو جملة آحاد ولا يجوز ان تسبق الكثرة الوحدة التى منها تكثرت فاذا صح لنا في معنى من المعاني انه كثرة اشياء او جملة آحاد علمنا ان الواحد اسبق لجملتها ان تكثرت من معنى واحد فان زعم زاعم ان الخالف تع اكثر من واحد لزوم ان يوجد قبله واحد سبقه لسبق الواحد للعدد فالخالف اذاً واحد على كل وجه قديم لا قديم غيره نظير قوله تع عن جملة صفات³⁻⁸ فاذا P. فلا يصح O. 2. 1. Jes. 43, 10. — **لَهْنِي لَأ نَوَازِرُ أَل** العرض وكانت الكثرة في المتكثر عرضاً لم يجز ان يلحق ذات الخالف Von hier bis p. ٢٠, 2 fehlt in O. 4 تع صفة من صفات الكثرة

مبْلَعْدِي وَأَيْنْ צוֹר בְּלִי יִדְעֵתִי¹ وَقَالَ أَنِي رَاشוֹן وَأَنِي אַחֲרוֹן² وَقَالَ אֵף יְדֵי יִסְדֵּה אֶרֶץ וַיְמִינֵי טַמְחָה שָׁמַיִם קוֹרָא אֲנִי אֱלֹהֵם יַעֲמְדוּ יַחֲדוּ³ وَقَالَ אֵל צְדִיק וּמוֹשִׁיעַ אֵין זוֹלָתִי⁴

والوجه⁵ الرابع أن أقول لمن اعتقد أن الخالق أكثر من واحد إنما أن تكون ذات للجميع ذاتاً واحدةً وأما غير واحدة فإن قال أن الذات واحدة فالمعنى إذا واحد فليس للخالق أكثر من واحد وإن قال أن لكل واحد منهم ذاتاً غير ذات الآخر فيلزم ضرورة أن يكون بينها فصل لتغايرها واختلافها وكل مفصول محدود وكل محدود متنه وكل متنه مؤلف وكل مؤلف مُحَدَّث وتلك مُحَدَّث تُحَدِّث فمن زعم أن خالق العالم أكثر من واحد فيلزم أن يكون مُحَدَّثاً وقد تقدم من قولنا أن خالق العالم قديم⁶ وهو علّة العِلل وأول الاوائل⁷ فهو إذاً واحد اضطراراً⁷ نظير قول الولي **أَتَاهُ هُوَا لَبَدِي⁸**

والوجه الخامس من جهة معنى الكثرة والوحدة وذلك أن⁹ اقليدس حدّ الوحدة في كتابه وقال الوحدة هي التي بها يقال لكل شئ واحد يريد أن الوحدة أقدم من الواحد بالطبع كما نقول أن الحرارة أقدم من الشئ الحار ولولا الوحدة لم يُقَلَّ¹⁰ لشيء من الأشياء واحد والمعنى

والوجه P. 5-6. ¹ Jes. 44, 8. ² ibid. 44, 6. ³ ibid. 48, 13. ⁴ ibid. 45, 21. ⁵⁻⁶ P.

الرابع أن الخالق **تَع** أن كان أكثر من واحد لا يخلو من أحد وجهين أما أن ذات جميعاً واحدة أو أكثر من واحدة فإن كانت الذات واحدة معنى الخالق واحد وإن كانت الذات أكثر من واحدة فهي مختلفة فإن كانت الذات مختلفة فقد يجب أن يكون بينهما^(sic) فصل وكل مفصول محدود وكل محدود متنه وكل متنه مؤلف وكل مؤلف مُحَدَّث وتلك مُحَدَّث مُحَدِّت فالخالق أن كان أكثر من واحد فله مُحَدِّت وقد تقدم لانهاية له ولاخالق غيره: P. 7 كل أول P. ⁶ من قولنا أن الخالق قديم أن الوحدة على ما حدها اقليدس في كتابه P. ⁹ Neh. 9, 6. لم يُقَلَّ لشيء من الأشياء واحد الخفق^(sic) لانفراد الشئ بذاته P. ¹⁰

صورة الخط في بعضه او ما اشبه ذلك فاذا¹ كان ذلك كذلك ولم يتم مشاهدة كاتب الكتاب اذا فعل الكتابة قبل او بعد فقد استغنينا عن مشاهدته بعينه وبشخصه بالمشاهدة لكتابه فقام الاستدلال عليه من فعله ونظام كتابته مقام المشاهدة به¹ وعلما ضرورة ان كاتبنا موجودا علما بالكتابة قادرا عليها كتب ذلك الكتاب ولم يشاركه سواه فيه لنظامه واستوائه لان فعل الفاعلين مختلف غير منظوم ومستو ومضاد غير متقن ومحكم¹ وكذلك القول في خالف العالم تع لما كانت آثار الحكمة في مخلوقاته متماثلة ومتشاكلت دعت الضرورة الى اعتقاد خالف واحد خلقه ان لا بد منه في وجود المحدثين² وان ليس هو شيئا مرثيا تعالى كالجوهر والعرض فلما هو غير مرثى جل وعز لا يصح وجوده وحكمة اعتقاده الا بالاستدلال والاعتبار بمخلوقاته فيقوم اعتقادنا بوجوده وانه واحد قديم لم يزل ولا يزال وانه جبار حكيم حتى مقام³ المشاهدة به تع عن ذلك لانه ليس من قبيل المرثيات فدعت الضرورة الى اعتقاد خالف واحد خلقه ان لا بد منه في وجود المحدثين² واما اكثر من واحد فنه بد ولا حاجة اليه فن ادعى انه اكثر من واحد فليس يصح قوله الا بدليل غير الدليل الذى جلبناه وليس سبيل الى اثبات ذلك لامتناع تنافي الادلة⁴ العقلية بل جميع الدلائل تشهد على وحدانيته وتنفي عنه معنى الكثرة والاشترار والتنشبيه نظير قوله تعالى **يٰۤاٰلِٓٓهٖد**

¹⁻¹ Fehlt in P. T. hat wohl die ganze Stelle, jedoch scheint der erste Satz auch in seiner Vorlage nicht richtig erhalten worden zu sein. Sein Text wird etwa so gelautes haben: **وَاِذَا كَانَ ذَلِكَ كَذَلِكَ لَمْ** يجب لنا مشاهدته اذا لم يمكننا ان نقف عليه من هذا الوجه فقام الاستدلال عليه من فعله ونظام كتابته مقام المشاهدة به O. hat **كتابته** statt **كتابه**. مقام habe ich nach T. eingefügt, vgl. Z. 12. So habe ich auch Z. 2 **اذا** und **فعل** korrigiert. ²⁻² Von hier bis **المحدثين** fehlt in P. Dies hat das wiederholte Vorkommen von **المحدثين** verschuldet. ³ T. wiederholt hier **المقام** **عليه**, und **يقوم** **الاستدلال** **عليه**, hat aber keinen Sinn, da **مقام** auf **bezogen** werden muß. ⁴ **لامتناعه في الادلة** P.

كما قال الولي عس عند وصفه لاصناف آثار الحكمة¹ ورتبة عمارتها للعالم
 "ما رבו معשיך" كلهم بحكمها عשיית مלאה הארץ קנייך² وقال "ما גדלו
 معשיך" מאד עמקו מחשבותיך³

والوجه الثالث من قبل الحدث العام لجملة العالم فان الدلائل
 قد دلت⁴ على حدث العالم ووجب عن ذلك ان يكون له محدث
 لامتناع تكون⁵ الشيء من قبل نفسه فاذا وجدنا مكوّنا وصح لنا انه⁶
 كان بعد⁷ ان لم يكن علمنا بشهادة العقول السليمة ان غيره ابدعه
 وكونه فاذا ثبت ان للعالم خالقا احدثه فليس يجوز⁸ ان نعتقده اكثر
 من واحد⁹ اذ لا غنى عن خالف واحد في وجود العالم¹⁰ ولا بد منه ولو
 امكن قيام العالم¹⁰ وثبوته في عقولنا باقل من خالف واحد لاعتقده
 كذلك ولما لم نعقل شيئا يمكن ان يصنع غيره اقل من واحد¹¹ علمنا
 علما ضروريا¹² انه واحد فالاشياء التي تصح¹³ بطريق الاستدلال عليها
 ويكون وجودها وجودا ضروريا¹⁴ ليس يجب لنا ان نعتقدها باكثر مما
 تدعو الضرورة اليه في تمام الشيء المستدل به عليها ومثال ذلك انا اذا
 رأينا كتابا متشابهها في نظامه وصورة الخط الذي كتب به صورة واحدة
 سبق الى عقولنا ان كاتبها واحدا كتبه ونظمه فان الكتاب لا يصح ولا يتم
 باقل من كاتب واحد ولو صح كتبه¹⁵ من اقل من كاتب واحد لاعتقدها¹⁶
 كذلك وان كان من الممكن ان يكون قد كتبه اكثر من واحد فليس
 يجوز¹⁷ لنا اعتقاد ذلك فيه الا بدليل يشهد على صحته¹⁸ من اختلاف

scheiden, da er diese Wiederholung auch sonst nicht berücksichtigt, vgl. oben 5 f.

¹ P. T. תולדות העולם. ² Ps. 104, 24. ³ Ps. 92, 6. ⁴ P. شهدت
 ولا اقل T. hat auch خلم. ⁵ P. من بعد. ⁶ منه انه. ⁷ P. من بعد. ⁸ O. تكونين.
⁹ P. من خالف واهم. ¹⁰ P. in korrigiert. ¹⁰⁻¹⁰ Fehlt in O. was aber nicht richtig ist.
¹¹ P. باقل من خالف واهم. ¹² P. خلاص in خلوصا. ¹³ P. بالغرورة. ¹⁴ O. واحد.
¹⁵ O. صح. ¹⁶ O. من اقل كاتب واحد كذلك. ¹⁷ P. يجب. ¹⁸ P. على ذلك

واحد¹ وصنعة خالق² واحد وذلك³ انا نجده على اختلافه في اصوله وعناصره متشابهها في فروعه ومنمائلها في اجزائه آثار حكمة الخالق ظاهرة في صغير الخلق وجليله⁴ تشهد على انها لخالق واحد حكيم ولو كان العالم لخالق اكثر من واحد لاختلقت صورة الحكمة في اجزاء العالم وتناقضت في كلياته وجزئياته وايضا انا نجده محتاجا في ثباته وقيامه وصلاحه بعضا الى بعض وليس يتمم منه جزء الا بجزء آخر كحاجة حلف الدرع واجزاء السرير واعضاء بدن الانسان وسائر المولفات بعضها الى بعض في قوامها⁵ وتامها الا ترى حاجة القمر والكواكب الى نور الشمس وحاجة الارض الى السماء والماء وحاجة الحيوان بعضه الى بعض فان بعض انواعه ياكل سائرها كالسباع من⁶ الطائر واللوت وسباع البر وحاجة الانسان الى الكلد وقوام الكلد بالانسان وحاجة البلدان والاقاليم والعلوم والصناعات بعضها الى بعض والحكمة ظاهرة في دقيق الخلق وجليله وفي صغيرة وكبيرة فان اثر الحكمة والقدرة الظاهرة⁷ في خلقة الفيل على عظم⁸ جسمه ليس باعجب من اثر الحكمة الظاهرة⁹ في خلقة النملة والذرة¹⁰ على دقتها بل كل ما صغرت الخلق¹¹ فان اثر الحكمة والقدرة¹² اظهر فيها ولطف البارى اعجب وابين منها¹³ فيبدل ذلك على ان جميعها¹⁴ تدبير مديب واحد وخالق واحد لتشابهها وتشاكلها واتفاقها على تمام نظام العالم وقيامه بجماعته بجميع اجزائه ولو كان لاكثر من خالق واحد لاختلقت صورة الحكمة في بعض اجزاء العالم ولاستغنى بعضه عن بعض فلما كان مختلفا في اصوله وعناصره متفقا في فروعه ومولفاته دل على ان محدثه ومولفه¹⁵ وسائسه ومدبّره واحد وقال الفيلسوف ليس في ما خلق الله اعجب مما خلق الله يعنى ان الحكمة في ما دنى وجل وصغر وكبر¹⁶ من اجزاء العالم متشابهة ومناسبة

صغيرة وكبيرة P. ² ولذلك O. ¹ صانع وخالق P. ¹ Fehlt in P. ³ O. ⁶ الظاهر P. ⁵ الى O. ⁴ وقوامها P. ³ , vgl. Zeile 12. ⁷ ودقيقه وجليله O. ⁸ O. hat noch الذرة P. ⁹ . والقدرة O. ¹⁰ عظيم على P. ¹¹ منها P. ¹² خلقتهما ودفنتهما P. ¹³ Fehlt in O. ¹⁴ الخليفة P. ¹⁵ منها P. ¹⁶ P. streicht die beiden letzteren. Aus T. ist nicht zu ent-

الفصل السابع

قال وأما الدليل على أن الخالق تع واحد فذلك انه لما صنع عندنا بطريق الاستدلال ان للعالم خالفاً لزمنا البحث عنه هل هو واحد ام اكثر من واحد فينبغي ان نبيّن حجة وحدانيته من سبعة وجوه احدها من جهة اعتبارنا لعل الموجودات فانا اذا تصفحناها وجدناها اقل عدد من معلولاتها وكلما بحثنا عن علل تلك العلل صاعداً وجدناها اقل عدداً ايضاً منها وكل ما صعدت تقللت في العدد الى ان تنتهي الى علّة واحدة وهي علّة العلل وشرح ذلك ان اشخاص الموجودات غير متناهية العدد واذا حصلنا انواعها للجامعة لها كانت اقل عدداً من التي تحتها¹ اذ كل نوع من الانواع يحوى اشخاصاً كثيرة فالانواع متناهية العدد واذا اصغنا الانواع الى اجناسها الحايية لها كانت الاجناس اقل عدداً منها اذ تحت كل جنس من الاجناس انواع كثيرة وكذلك كلما صعدت تكون الاجناس² اقل عدداً الى ان تنتهي الى اجناس الاجناس وقد قال الفيلسوف ان اجناس الاجناس عشرة وهي جَوْهَرٌ وَكَمٌّ وَكَيْفٌ وَمُضَافٌ وَأَيْنٌ وَمَتَى وَنُصْبَةٌ وَمَلِكٌ³ وَقَاعِلٌ وَمِنْفَعِلٌ⁴ فاذا بحثنا عن علل⁵ اشخاص انواع هذه الاجناس العشرة وجدناها خمسا للحركة والعناصر الاربعة التي هي النار والهواء والماء والارض فاذا بحثنا عن علل العناصر الاربعة وجدناها المادة والصورة وهما اثنتان فاذا بحثنا عن علتها كانت اقل منهما لا محالة وهي مشيئة الخالق تع ولا اقل من اثنتين الا واحد فالخالق تع واحد اضطراراً من هذه الجهة⁶ وقال الولي عس⁷ لَمْ يَكُنْ هَمَمٌ لَمَلِكَةٍ وَهَمَمٌ نَشَأَ لِكُلِّ لِرَأْسٍ⁸ يريد بذلك⁹ ارفع كل ربيع واعلا كل علّ واول كل مبدأ وعلّة كل علّة ومعلول

والوجه الثاني من جهة اثر الحكمة الظاهرة في جميع هذا⁹ العالم اعلاه واسفله جماءه¹⁰ ونباته وحيوانه فاذا تأملناه دلنا على ان جميعه تدبير مدبّر

ومغعول P. 4 وملكة O. 3 كلما فوق الاجناس P. 2 التي ذكرناها O. 1

9 Fehlt in O. 6 O. الوجوه 7 Chr. I, 29, 11. 8 Fehlt in P. 9 Fehlt in P. 10 O. جامده

هذا القول¹ يسمع أَحَدَ الناسِ يقول مثل قوله في دولا ب يدور لِسَقِي
 قطعة من الارض² وزعم انه تهيأ بغير عَمَد من صانع تكلف تاليغه
 وتركيبه³ ووضع كل آلة من آلاته تلقاء المنفعة لَشَنَع ذلك عليه ونسبه
 الى غاية من الجهل وسارع الى تكذيبه واحالة قوله فاذا استحال هذا
 القول عنده في دولا ب خسيس حقير مصنوع بحيلة قصيرة لمصلحة
 قطعة صغيرة من الارض كيف يجوز لنفسه اعتقاد مثله في هذا الدولا ب
 الاعظم المحيط بالارض ومن عليها من المخلوقين⁴ بحكمة وقدرة
 تقصر عقول البشرين وافهام الناطقين عن ادراك كنهها وهو مهياً لمصلحة
 جميع الارض وما فيها ومن عليها وكيف يسوغ له⁵ ان يقول
 عنه انه تهيأ بغير قصد قاصد وتديبير حكيم⁶ قادر ومن المعلوم
 عندنا ان الامور التي⁷ تخلو من قصد قاصد في شيء منها لا سبيل
 ان يوجد فيها اثر للحكمة والقدرة الا ترى لو صب انسان⁸ مِداداً
 على قرطاس دَفَعَهُ لم يَجَزَّ ان يشتكل منه عليه كتاب منظوم وسطور
 مَقْرُوءة⁹ كالذي يكون بالقلم ولو أَحْضَرْنَا انساناً كِتَاباً مَنظُوماً مِمَّا لَا
 سبيل ان يتهياً دون واسطة قلم وزعم انه صب المِداد على القرطاس
 فنشكل لِحَط عليه من ذات نفسه¹⁰ لَسَارَعْنَا الى تكذيبه وعلى انه لا يخرج
 عن قصد قاصد فاذا كان عندنا محالاً تخطيط اشكال مخطوطة باصطلاح
 منا كيف يجوز في¹¹ ما هو أدنى¹² صنعةً وابعد إْحْكَاماً بما لا نهاية له
 عندنا ان يقال¹³ انه تهيأ بغير قصد قاصد وحكمة حكيم¹ وقدرة
 قادر وفي ما جلبنا في اثبات وجود الخالف نَع من جهة آثاره كفاية
 لمن فهِم وَأَنْصَفَ وكفى بذلك رَدًّا وَدَفْعًا على الدهرية¹⁴ الذين يعتقدون
 ان العالم قديم فاهم

¹ O. Fehlt in O. ² T. hat noch او جنة ³ P. وتدبيره ⁴ O. الراى
⁵ Fehlt in P. ⁶ P. حاكم ⁷ P. لا تخلو falsch. ⁸ P. لو انسانا صب
 T. hatte wahrscheinlich: "nach Maß bestimmt". ⁹ P. مقدرة. ¹⁰ صب لانسان
¹¹ P. Fehlt in P. ¹² P. ارق ¹³ O. يقول ¹⁴ O. مذهب الدهريين ¹⁵ P. من ذاته

مَرَكِبَهَا على غير طبائعها بل قسراً¹ منها هو خالقها جل وعز الذى احكم ربطها² واتقن تاليفها فاذا بحثنا عن العناصر الاربعة³ وجدناها مولفة ايضاً من مادة وصورة وهما للجوهر والعرض اما مادتها⁴ فالمادة الاولى الخاملة للعناصر الاربعة وهيوها⁵ واما الصورة فالصورة الاولى الكليّة التى هي اصل لئل صورة جوهرية وكل صورة عرضية⁶ كالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والثقل والخفة والحركة والسكون وما اشبه ذلك فالتاليف والتركيب ظاهر في جملة العالم وفي جميع اجزائه وفي اصوله وفروعه وفي بسيطه ومركبه وفي اعلاه واسفله فيلزمنا⁷ ما قدّمنا ان يكون جميعه محدثاً على ما قدّم⁸ صح لنا⁹ ان كل مؤلف محدث¹⁰ فالواجب ان نعتقد¹⁰ ان العالم محدث فلما كان ذلك كذلك وامتنع ان يكون الشىء يصنع نفسه فقد وجب ان يكون للعالم صانع ابتداءً واحدته ولما صح ان المبادئ¹¹ لا يجوز ان تكون بلا نهاية في الاول وجب ان يكون للعالم ابتداء لا ابتداء قبله واول لا اول له وهو الذى خلقه واحدته لا من شىء ولا بشىء ولا على شىء نظير قول الكتاب في¹² هذا المعنى¹² **انني** **عوشة كل نوحه شمس لبدري روكع الارض مامتي**¹³ وقال نوحه **صقن على تدهو توله ارق على بلايما**¹⁴ وهو البارى جل وعز الذى اياه طلبنا ووجوده قصدنا بافكارنا وعقولنا وهو القديم الذى لا اول لاؤليته والاولى الذى لا نهاية لقدمه كما قال **اني راسون واني اارون**¹⁵ وقال **اني** **راسون وامت اارونيم اني هو**¹⁶ وقد زعم قوم ان العالم تهيأ في اول كونه بالبخت والاتفاق من غير خالف بيندته او مبدع ابدعه¹⁷ ومن العجب عندى ان يسوغ في عقل ناطق في حال صخته مثل هذا الرأى ولو ان صاحب

مادتها⁴ وهيولاتها⁵ P. auch ³ P. 13, A. 11, vgl. P. 2 ² قَسُوا P. 1
 واما ⁵ P. hat noch den Zusatz: T. hat hier auch ³ وهيولاتها
 O. ⁶ جوهرها فالعناصر الاول وهو اول العناصر الاربعة ومادتها وهيولاتها
 فقد صح ¹⁰⁻¹⁰ P. عندنا ⁹ O. ⁸ Fehlt in P. ⁷ فوجب ⁷ جوهرية وعرضية
¹²⁻¹³ Fehlt in P. ¹²⁻¹³ المبادئ متناهية وحد ¹¹ O. ¹¹ ان العالم
¹⁴ Hiob ¹³ Jes. 44, 24. ¹⁴ **اني** **عوشة كل نوحه شمس لبدري روكع الارض مامتي**
 26, 7, fehlt in P. ¹⁵ Jes. 44, 6. ¹⁶ **اني** **عوشة كل نوحه شمس لبدري روكع الارض مامتي**
¹⁷ O. ¹⁷ **اني** **عوشة كل نوحه شمس لبدري روكع الارض مامتي**

שדי צפור שמים ודני הים עובר ארחות ימים¹ ثم ترتیب طلوع الشمس وغروبها لاقامة دَوْلَتِي النهار والليل وارتفاع الشمس واحطاطها لاقامة زمان الربيع والصيف والخريف والشتاء من احوال ازمان² العام ومنافعها وكرورها³ على نظام واحد متصل دائم كما قال **האומר לחם ולא זרח** وבעד ככבים יחתם⁴ وقال **תשת חשך ויהי לילה**⁵ ثم دوران الافلاك المختلفة للحركات والدرارى والبروج على تدبير مقدر ووزن مُحَكَّم لا يختل ولا يعتدل قد قُصِدَ بكل شيء منها قُصِدَ⁶ منفعة ومصلحة للناطقين كما قال **الحكيم את הכל עשה יפה בעתו**⁷ وقال **לכל זמן ועת לכל חפץ תחת השמים**⁸ وجميع ذلك ظاهر التأليف والتركيب في كله وفي جزئه ثم اذا تأملنا⁹ النبات والحيوان وجدناها مؤلفة من العناصر الاربعة اعنى النار والهواء والماء والتراب¹⁰ وفي¹¹ مختلفة ومتنافية ولا سبيل لنا¹² الى تاليغها وتَظْمِها¹³ النظام الطبيعى لانها تستحيل¹⁴ بعضها الى¹⁵ بعض وينافى¹⁶ بعضها بعضا¹⁷ ومتى رَبَطْنَا منها شيئاً سارعت الى الاستحالة والانتقال¹⁷ واما تاليف الطبيعة لها فمُحَكَّمٌ وثابت¹⁸ الى مدة محكومة وقد زعم بعض الفلاسفة ان الافلاك والنجوم والاشخاص العلوية فهى من طبيعة النار نظير قول **الولى عس عوשה ملاכיו רוחות משרתיו אש לוהם**¹⁹ وفي هذا القول دليل على صحة هذا المذهب²⁰ وليس ذلك طبيعة خامسة كما زعم ارسطاطاليس فاذا كانت الموجودات مكونة من العناصر ومؤلفة منها وعلمنا انها لم تمتزج بذاتها ولا تألفت بطبائعها لمُضَادَّةٍ بعضها لبعض سبق الى عقولنا وصح في نفوسنا ان مولفها غيرها وربطها سواها وان

¹ Ps. 8, 7 f. ² Fehlt in O. ³ P. ومرورها ⁴ Hiob 9, 7. ⁵ Ps. 104, 20. ⁶ Fehlt in P. ⁷ Eccles. 3, 11. ⁸ ibid. 3, 1. ⁹ P. تأولنا ¹⁰ P. والارض والماء, vgl. jedoch 14, 17. ¹¹ P. ومعلوم انها ¹² Fehlt in P. ¹³ P. magribinische Form für وما ضبطنا منها فسرير ¹⁴ P. 17-17 ونفى ¹⁵ P. عن ¹⁶ P. لاستحالة ¹⁷ P. فعل وما ضبطنا منها فسرير ¹⁸ P. Das Wort ضبطنا wird durch רבמנא wiedergegeben und ist gewiß ein Mißverständnis aus רבמנא. ¹⁹ P. قوته وطبيعته الى مدة ²⁰ P. وذلك دليل صحة قول من قال بهذا المذهب ¹⁹ Ps. 104, 4. محدوده

مرتب لا محالة من اشياء اكثر من واحد وتلك الاشياء التي آلف منها
 فهي اقدم منه قدمة طبيعية ولذلك¹ يلزم مؤلفه ان يكون
 اقدم منه قدمة طبيعية² وزمانية والقديم هو الذي لا علة له وما
 لا علة له لا اول له وما لا اول له لا آخر له وكل ما له اول فليس بقديم
 وكل ما ليس بقديم فهو محدث ان ليس بين القديم والحديث واسطة
 تكون لا قديمة ولا محدثة³ فكل مؤلف اذا ليس بقديم⁴ فيلزم ضرورة
 ان يكون محدثا فقد صحت المقدمة الثالثة التي ذكرنا⁴

الفصل السادس

قال واما وجوه⁵ تصريف المقدمات التي ذكرنا في تحقيق⁶ وجود
 الخائف جل وعز فذلك انه اذا تأملنا⁷ في هذا العالم⁷ وجدناه مؤلفا مرتباً
 لا يخلو جزء من اجزائه عن التاليف والنظام فانا نراه بحواسنا وعقولنا
 كالبيت المبنى المعد في جميع عتاده فالسما فوفه كالسقف والارض
 محدودة كالبساط والنجوم منظمة⁸ كالمصابيح والخواهر مكنوزة⁹ كالذخائر كل
 شىء منها لشأنه والانسان كالمملك للبيت المستعمل ما فيه وضروب
 النبات مهيأة لمصالحه وانواع الحيوان مصرفة في منفعه¹⁰ كما قال الولي عس
 تمشيلهاو بمعשה يرد كل شئها تحت رجليو صونه والافهم كلهم ونم بهاموت

¹ Fehlt in P. ² Fehlt in O. ³ O. حديثه ⁴ T. hatte wohl
 وجه P. فاذا صحت المقدمة الثالثة التي ذكرنا صحت المقدمات الثلاث
⁵ Fehlt in O. ⁶ in P. kann ⁷ Fehlt in O. هذا في هيئة العالم ⁷⁻⁷ P. entstanden sein; ebenso ⁸ Fehlt in O. ⁹ ¹⁰ Zu
 diesem Passus vergl. Gazalis في مخلوقات الله Ms. Ahlwardt 8747, Blatt 62*,

اعلم رحك الله انك اذا تأملت هذا العالم بفكرك وجدته كالبيت 6 ff.
 المبنى المعد فيه جميع ما يحتاج اليه فالسما مرفوعة كالسقف والارض
 محدودة كالبساط والنجوم منصوبة كالمصابيح والخواهر مخزونة كالذخائر وكل
 شىء من ذلك معد مهيأ لشأنه والانسان كالمالك للبيت المأخول لما فيه
 فضرور النبات لما ربه واصناف الحيوانات مصرفة في مصالحه

له الى حد يقف الانسان عنده فما وجدنا له آخراً علمنا أن قد¹ كان
 له اول² لا اول قبله ومبدأ لا مبدأ له فلما³ وقفنا عند نهاية⁴ من مبادئ
 الموجودات في هذا العالم علمنا أن قد كان لها اول لا اول قبله ومبدأ
 لا مبدأ⁵ له لان⁶ المبادئ لا تكون بلا نهاية في الابتداء⁶ وايضا من المعلوم
 ان كل ما له جزء فله كل ان ليس الكل غير جملة أجزاءه ولا يجوز ان
 يكون جزء لما لا نهاية له لان حد الجزء هو مقدار منفصل من مقدار
 ان كان الاصغر يعُدُّ الاعظم على ما حده اقليدس في اول المقالة الخامسة
 من كتابه⁷ في الهندسة واذا توهمنا شيئاً لا نهاية له بالفعل وفصلنا منه⁸
 بعضه كان الباقي اقل مما كان عليه لا محالة فان كان الباقي غير متناه كان
 ما⁹ لا نهاية له اعظم مما لا نهاية له وذلك محال وان كان الباقي متناهياً
 فانا اذا زدنا¹⁰ عليه الجزء المفصول منه وهو متناه كان الكل متناهياً وقد
 كان في اول وصفنا¹¹ غير متناه فهو متناه وغير¹² متناه وهذا خلف لا
 يمكن فليس يجوز ان يفصل ما لا نهاية له جزء¹³ فكل¹³ ما له جزء متناه
 لا محالة واذا فصلنا مياً¹⁴ خرج الى حد اللون في هذا العالم من الاشخاص
 من عهد نوح الى عهد موسى عليهما السلام باليوم¹⁵ كان جزءاً من جملة
 اشخاص¹⁶ العالم وهو متناه فالجملة اذا متناهية العدد فلما كانت جملة
 هذا العالم متناهية لزم ان تكون مبادئه متناهية العدد فيجب¹⁷ ان
 يكون لهذا العالم اول لا اول قبله ضرورة فوجب لذلك تناهي المبادئ
 في الاول على ما قدمنا واما صحة المقدمة الثالثة فذلك ان كل مؤلف

اولاً وما لا ابتداء له علمنا ان لا نهاية له [واولا P. ² Fehlt in P. ¹ Die letzten Worte, die in O. erhalten sind, sind in P. eingeklammert. Das beweist, daß in der Vorlage von P. die ursprünglichere Glosse O. enthalten war und später umgeändert wurde, um der „Voraussetzung“ (vgl. p. ٨, 22) angepaßt zu werden. ³ T. فلما ⁴ P. النهاية

⁵ P. Fehlt in P. ⁷ فليس المبادئ اذا بلانهاية في الابتداء P. ⁶⁻⁶ ابتداء ⁸ P. ⁹ Fehlt in O. ¹⁰ P. زدنا ¹¹ P. وضعه ¹² P. وهو غير ¹³ T. ¹³ ¹⁴ P. ما ¹⁵ Fehlt in O. ¹⁶ Fehlt in O. ¹⁷ P. فوجب

١٦٣٨ ولذلك يلزمنا ان نبحث أولاً هل لهذا العالم خالق أم لا فإذا صح لنا ان لهذا العالم خالفاً خلقه واحدته بحثنا عنه هل هو واحد أم أكثر من واحد فإذا صح لنا انه واحد بحثنا عن معنى^٢ الواحد المجازي والواحد الحقيقي وما يجوز ان يوصف به الخالق من معناه الحقيقي وعند ذلك يكمل معنى التوحيد في قلوبنا ويخلص في ضمائرنا بعون الله وتأييده

الفصل الخامس

قال وإما المقدمات التي يصرح بها ان للعالم خالفاً خلقه لا من شيء فثلاث^٣ مقدمات احداها ان الشيء لا يصنع نفسه والمقدمة الثانية ان المبادئ متناهية العدد لها اول لا اول قبله والمقدمة الثالثة ان كل مؤلف مُحدَث فإذا صحت هذه المقدمات الثلاث انتتج^٤ عنها لمن احسن تصريفها وتاليفها ان للعالم خالفاً خلقه لا من شيء على ما سَيَبَيِّنُ ذلك فيما نستأنف شرحه ان شاء الله

واما الدليل على صحة هذه المقدمات الثلاث فعلى ما اصف وذلك بان اقول ان^٥ كل موجود بعد عدم لا يخلو من احد امرين اما انه^٦ اوجد نفسه واما انه^٧ اوجده غيره وكل ما^٨ نتوّم انه صنع نفسه فليس يخلو من ان يكون صنع نفسه بعد^٩ كونه او قبل كونه وكلاهما محال لانه ان كان صنع نفسه^٩ بعد كونه فقد استغنى ان يصنع نفسه^{١٠} بتقدمة كونه لَصْنَعِهِ فلم يصنع اذاً شيئاً وان كان صنع نفسه قبل كونه فكان في تلك الحال معدوماً والمعدوم لا يصح منه^{١١} فعل ولا ترك فالمعدوم لا يصنع شيئاً^{١٢} فقد امتنع ان يصنع الشيء نفسه بوجه من الوجوه فقد صحت المقدمة الاولى التي قدمنا واما صحة المقدمة الثانية فذلك ان كل ما له نهاية^{١٣} فله ابتداء ان صح ان^{١٤} لا ابتداء له لا نهاية له ان لا يبلّغ^{١٥} مما لا اول

١ Deut. 6, 4. ٢ Fehlt in P. ٣ P. ثلثتة ٤ P. تنتج منها ٥ Fehlt in O. عن صنعه لنفسه O. ٦-٩ Fehlt in O. ٧ O. وكل من ٨ O. ٩ Fehlt in P. ١٠ Fehlt in P. ١١ O. ١٢ O. لا يفعل P. ١٣ O. انتهاء ١٤ O. من ١٥ P. ينبّغ

يشب أله لكو ولأ دعت ولأ تبونه¹ وقال الولي عس وأتاه سلما بني دت
 ات ألهي أبك وعبردهو بلب سل² وقال دتو كي " هو الألهي³ وقال النبي
 الهأ دتت أة لآ شمتت ألهي عول⁴ وقال أشنبهو كي دتت شمي⁵ وقال
 كي أة بوات يتهلل המתهلل الشكل ويدوع أوتي⁶ وقالوا أوائلنا عس هو
 شوكر للمود مه شتشي لآفكورد⁷ وقال ألتاب وشمرتة وعشيتة كي
 هأ حكتمة وبتتكم⁸ ولا يصح⁹ أقرر الأمة لنا بالكة والعلم إلا عند
 شهادة الدلائل¹⁰ البرهانية والشواهد العقلية على حكة كتابنا وبيقين
 مذهبننا¹¹ وقد وعدنا¹² الله بكشف¹³ حجب الجهل عن عقول الأمم¹⁴ وأظهار
 نوره الباهر دليلاً لنا على حكة ديننا كما قال وهلكو نويي ربيي وأمرو
 لكو ونعلا أله¹⁵ " أله بيت ألهي يعكب ويورنو مدركو ونلכה بأرحتوي¹⁵
 فقد¹⁶ صح لنا من المعقول والمكتوب والمنقول حكة وجوب النظر فيما
 يكنا أدراك حخته بعقولنا¹⁶

الفصل الرابع

قال وأما كيف طريق البحث عن حقيقة التوحيد وما ينبغي لنا
 أن يتقدم علمنا به قبل البحث عن التوحيد فنقول أن كل مطلوب
 علمه إذا كان مشكوكاً في وجوده فيسأل عنه هل¹⁷ هو موجود أم لا وإذا صح
 وجوده فيبحث عنه بما هو وكيف هو ولم هو وأما الخالف نع فلا يجوز
 السؤال عنه إلا بهل هو فقط فإذا صح وجوده بطريق النظر بحثنا عنه
 هل هو واحد أو أكثر من واحد¹⁸ فإذا تحققنا أنه واحد بحثنا عن
 معنى الواحد¹⁸ وعلى كم وجه يقال¹⁹ على ما يقال عليه وبذلك يصح
 لنا التوحيد التام الخالص على ما قال ألتاب شمتت إسرائيل¹⁹ " ألهينو "

¹ Jes. 44, 19. ² Chr. I, 28, 9. ³ Ps. 100, 3. ⁴ Jes. 40, 28. ⁵ Ps. 91, 14.
⁶ Jer. 9, 23. ⁷ Aboth II, 14. ⁸ Deut. 4, 6. ⁹ P. ولم ¹⁰ O. لا بمعرفتنا بالدلائل
¹¹ O. أن يكشف ¹² وعد ¹³ P. أن يكشف ¹⁴ P. أن يكشف ¹⁵ O. واعتقادنا
 wahrscheinlich hat P. الأمة in seiner Vorlage gehabt, was übrigens
 auch in O. undeutlich ist. ¹⁶ Jes. 2, 3. ¹⁷⁻¹⁸ Der ganze Passus fehlt in O. ¹⁷ P.
 (vergl Z. 18). ¹⁸⁻¹⁸ Fehlt in P. ¹⁹ Fehlt in O.

ولا¹ علم له ولا تمييز بأقصد¹ الطرق الى البلد الذي يقصد نحوه² وقد عرف للجهة والناحية فهو يتعب كثيرا ولا يصل الى مطلوبه لجهله بالطريق كما قال الحكيم **عمل الحكيم تينعنو אשר لا يدع للكتن آل عير³** والقسم الرابع هو توحيد الله عز وجل بالقلب واللسان بعد الاستدلال عليه والوقوف على حقيقة وحدانيته من طريق⁴ النظر واستعمال القياس العقلي وهو اتمها واعلاها وعليه حث⁵ الرسول **عس بقوله ويدعت اليوم والشכות آل لبكج كي יהוה הוא האלהים⁶**

الفصل الثالث

قال واما هل يلزمنا البحث عن التوحيد بطريق النظر ام لا فاقول ان كل من امكنه⁷ البحث عن هذا المعنى وما شاكله من المعقولات بطريق القياس العقلي فيلزمه⁸ البحث عن ذلك حسب ادراكه وقوة تمييزه وقد تقدم لي⁹ في صدر هذا الكتاب من الكلام في¹⁰ لزوم ذلك ووجوبه¹¹ ما فيه كفاية ومن¹² تغافل عن البحث في صحتة وبقيته فهو مطلوب عن غفلته عنه ولا حَق بمنزلة¹³ اهل التنصير في علمه وعمله وما اشبهه في ذلك بعليل بصير بالداء والدواء اذا انس الى طبيب يعالجه¹⁴ بضروب من¹⁵ العلاج ويكسل عن استعمال فهمه وقياسه في مداواة الطبيب له ليعلم ان كان علاجه لدائه على صواب او على خطأ¹⁶ من غير تعذر ذلك عليه وقد الزمنا الكتاب ذلك بقوله¹⁷ **ويدعت اليوم والشכות آل لبكج¹⁸** والدليل على ان **الشכות آل لب** يراد بها¹⁹ استعمال العقل قول الكتاب **ولما**

Eccles. 10, 15. ¹ O. الذي يريد اليه. ² O. ولا دليل له على اقصد. ³ O. 1-1
⁴ P. يلزمه. ⁵ O. يمكنه. ⁶ O. 4, 39. ⁷ Deut. 4, 39. ⁸ P. يبحث. ⁹ P. بطريق. ¹⁰ O. قدمت
يعانيه. ¹¹ P. معلوم ein. ¹² P. schiebt noch. ¹³ P. Fehlt in P. ¹⁴ P. على. ¹⁵ P. 10 قدمت
ما عانيتها. ¹⁶ 8, 8: bei Belädhori, wie mir Prof. Nöldeke mitteilt, diese Form ist, wie mir Prof. Nöldeke mitteilt, bei Belädhori 8, 8: „sie bekümmere mich nicht um sie“, belegt. Hier wird es aber in der Bed. pflegen, behandeln, gebraucht. ¹⁷ P. Fehlt in P. ¹⁸ O. ليقف على صواب. ¹⁹ O. وقد امرنا الله باستعمال افهامنا في توحيدته على يد. ²⁰ P. علاجه من خطائه
يريد به. ²¹ P. 4, 39. ²² Deut. 4, 39.

وخواصه ولقد صدق الفيلسوف في قوله لَيْسَ يَعْبُدُ عِلَّةَ الْعِلَلِ وَأَوْلَ
 الْأَوَّلِ إِلَّا نَبِيَّ الْعَصْرِ بِطَبِيعِهِ وَالْفِيلَسُوفَ الْمُبْرِزَ بِمَا اِكْتَسَبَهُ مِنَ الْعِلْمِ
 وَأَمَّا مَنْ دُونَهُمَا فَأَمَّا يَعْْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ لَأَنَّهُمْ لَا يَعْقِلُونَ مَوْجُودًا إِلَّا مَرْكَبًا
 ولذلك وجب اختلاف التوحيد حسب اختلاف عقول الناس
 وتفاضل تمييزهم² في التوحيد على أربعة اقسام اولها التوحيد لله باللسان
 فقط وهو اول درجاته التي يرقى اليها الصبي والجاهل بمعنى الدين
 ولا حقيقة³ لمعناه في نفسه والقسم الثاني هو التوحيد لله⁴ بالقلب
 واللسان عن⁵ تقليد وحسن الظن بالنقل ولا علم له بصحة ذلك من
 جهة عقله وفهمه فهو بمنزلة اعمى يقتاد بذي بصر صحيح وربما قلد مقلدا
 مثله فلم بمنزلة جماعة من العبيان قد جعل كل واحد⁶ منهم يده على
 كتف صاحبه وصاحبه⁷ يمثل ذلك على كتف الذي يليه⁷ الى ان ينتهي
 الامر الى اولهم الصحيح البصر⁸ الذي يقودهم فان غفل القائد بهم⁹ في
 الحَفْظُ بهم او فتر في النظر لهم¹⁰ او سقط احد¹¹ او عرضته¹¹ آفة لحق
 جميعهم للخل وصلوا عن سبيلهم وربما سقطوا في حفرة او عثروا في شيء
 يعوقهم عن السير وكذلك صاحب التقليد في توحيد غير مامون عليه
 الشرك وان سمع¹² من كلام الففار وحججهم شيئا ربما استحال¹³ مذهبه
 فيكفر ولا يشعر بذلك قالوا اوائلنا عس¹⁴ هو¹⁴ شوكه للامور ودعه شت شيب
 את אפיקודים¹⁴ والقسم الثالث من اقسام التوحيد هو توحيد الله بالقلب
 واللسان بعد الاستدلال عليه وحنة وجوده بتزيف النظر من غير علم
 بمعنى الواحد الحقيقي¹⁵ والواحد المجازي فهو بمنزلة ذي البصر الصحيح
 اذا مشى¹⁶ في طريق يريده¹⁷ بلدا بعيدا والطريق¹⁷ كثير الاشتباه

4 P. والحقيقة O. 3 O. وتفاضلهم في تمييزهم فالتوحيد 1-1 Fehlt in P. 2 O. الى البصير الذي O. 8 O. 7-7 Fehlt in T. 6 P. على O. 5 توحيد الله
 14 Aboth II, عن P. 13 يسمع O. 12 عرضته 11 P. Fehlt in O. 10 الاول في P. 9
 14. 16 P. الحف P. 17-17 Fehlt in O. 17-17 Fehlt in O. 17-17 Fehlt in O. 17-17 Fehlt in O.

وذلك انه يسمع الناس يقولون شيئاً فيتبعهم عليه ولا علم له بمعنى ما يقول ومنهم¹ من يوحد به بقلبه ولسانه ويفهم معنى ما يقول عن نقل آياته ولا علم له بصحة ما يعتقد من التوحيد لله¹ ومنهم من يوحد بعد الاستدلال على صحة ذلك الا انه يجعله في وهمه كسائر² آحاد الموجودين فهو جسم الخائف تع³ ويتمثله³ بصورة وشبه لجهله بحقيقة توحيدة ومعنى وجوده ومنهم من يوحد بقلبه ولسانه بعد تحققه بمعنى الواحد الحقيقي والواحد المجازي واستدلاله على صحة وجوده وحقيقة توحيدة وهو اتم وجوه التوحيد لله عز وجل ولذلك قلت في حد⁴ اخلاص التوحيد انه تساوى القلب واللسان في التوحيد لله بعد الاستدلال عليه ومعرفة وجوه حقيقة وحدانيته بطريق النظر

الفصل الثاني

قال واما على كم قسم ينقسم التوحيد لله تع⁵ فاقول انه لما استفاض لفظ التوحيد في كلام اهل التوحيد وكثر استعمالهم له في الفاظهم دائما حتى صار عندهم من الفاظ التعجب عند السراء والضراء ويستعملونه عند التأليف على مصيبة لتعظيم امرها وتشنيعها من غير تفكير في علم حقيقة معنى ما ينطلق على السنتهم جهلا وعيا ويتوهمون ان معنى التوحيد خالص لهم كما تخلص لهم لفظته⁵ ولا يشعرون ان قلوبهم صفر من حقيقته وضمايرهم فارغة من معناه ان يوحدونه بالسنتهم والفاظهم ويعتقدونه بقلوبهم اكثر من واحد ويتصورونه في ضمايرهم بصورة سائر آحاد الموجودين ويصفونه بصفات لا تليق بالواحد الخائف لجهلهم بمعنى الواحد الحقيقي⁶ والواحد المجازي الا الخواص من اهل التوحيد الذين رسخوا في العلم وفهموا معنى الخائف والمخلوق وشروط الواحد الخائف

ولا علم له بصحة: 1-1 Fehlt in O. T. hatte hier wahrscheinlich:

فرما جسم الخائف P. 3 يحمل سائر P. 2 ما نقل اليه من ذلك المعنى الواحد الخائف O. 6 لفظه O. und P. haben تحديد P. 4 وتمثله

جسمانية أما الروحانية فالولها اعتقادنا ان الخالف موجود والثاني انه رينا والثالث انه واحد والرابع اخلاص محبتنا له¹ والخامس التزام الطاعة له باخلاص القلب² واما الخمسة³ للجسمانية فاحدها وسننتم لبندي والثاني ودكرت بم والثالث وكشرتهم لاوت على يدي والرابع وهيو لستومت بين عيني والخامس وكتبتهم على موزوت بيتي وبشعري وقالوا اوائلنا لמה كدמה شمع لوهده ام شموع כדי شيقبل على عول ملكوت شميس تحלה واحمر كج يقبل على عول مناعوت⁴ ولذلك رايتم تقديم باب اخلاص التوحيد على سائر ابواب كتاني هذا فينبغي الآن ان ابين⁴ من اخلاص التوحيد لله عن عشرة معان احدها ما حد اخلاص التوحيد والثاني على كم قسم ينقسم معنى⁵ التوحيد والثالث هل يلزم البحث عنه بطريق النظر ام لا والرابع كيف طريق البحث عن معناه⁶ وما ينبغي لنا ان يتقدم علمنا⁷ به قبل البحث عن التوحيد والخامس في تصحيح المقدمات التي يصح بها ان للعالم خالف خلقه لا من شيء والسادس في وجه تصريفها لتصحيح وجود الخالف والسابع في الدليل على انه واحد والثامن في شرح وجوه الواحد المجازي والواحد الحقيقي والتاسع في⁸ ان الخالف واحد⁹ حق ولا واحد حق سواه والعاشر في الصفات الالهية المعقولة والمكتوبة والوجوه التي يصح بها ثباتها له ونفيها عنه

الفصل الاول¹⁰

قال واما حد اخلاص التوحيد لله جل وعز فهو تساوي¹¹ القلب واللسان في¹² التوحيد لله نع بعد الاستدلال على صحة وجوده وحقيقة وحدانيته بطريق النظر وذلك ان التوحيد لله عز وجل يختلف من الناطقين حسب اختلاف تمييزهم وافهامهم فنم من يوحد الله بلسانه فقط

1. Miš. Ber. II, 1. معاني O. 2. من قلوبنا O. 3. الحجة فيه P.

4. O. 5. Fehlt in P. 6. معانيه P. 7. عملنا P. 8. على P. 9. Fehlt in O. 10. Ich halte es für praktisch, die einzelnen Abschnitte fortlaufend zu bezeichnen. Bachja selbst wird wohl bloß فصل geschrieben haben, wie es in der muhammedanischen Literatur üblich ist. 11. P. استواء. 12. P. معنى في

اوجب علينا اعتقاد هذه الثلاثة معان التي ذكرنا انتقل منها الى ما يلزمنا اتباعها به وهو الاخلاص في لُحبة لله بالظاهر والباطن والمهجة والمال بقوله واهبت את יהוה אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך ^١ وَسَأَوْصِيح هذا المعنى ^١ في باب المحبة بحول الله ^٢ تع ثم انتقل منها الى التاكيد على فرائض القلوب بقوله והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך يريد ^٣ أَلَزَمَهَا فِي قَلْبِكَ وَأَعْتَقَدَهَا فِي صَمِيرِكَ ثم انتقل منها الى فرائض الجوارح الجامعة للعلم والعمل ^٤ بقوله ^٤ ^٥ ^٦ ^٧ ^٨ ^٩ ^{١٠} ^{١١} ^{١٢} ^{١٣} ^{١٤} ^{١٥} ^{١٦} ^{١٧} ^{١٨} ^{١٩} ^{٢٠} ^{٢١} ^{٢٢} ^{٢٣} ^{٢٤} ^{٢٥} ^{٢٦} ^{٢٧} ^{٢٨} ^{٢٩} ^{٣٠} ^{٣١} ^{٣٢} ^{٣٣} ^{٣٤} ^{٣٥} ^{٣٦} ^{٣٧} ^{٣٨} ^{٣٩} ^{٤٠} ^{٤١} ^{٤٢} ^{٤٣} ^{٤٤} ^{٤٥} ^{٤٦} ^{٤٧} ^{٤٨} ^{٤٩} ^{٥٠} ^{٥١} ^{٥٢} ^{٥٣} ^{٥٤} ^{٥٥} ^{٥٦} ^{٥٧} ^{٥٨} ^{٥٩} ^{٦٠} ^{٦١} ^{٦٢} ^{٦٣} ^{٦٤} ^{٦٥} ^{٦٦} ^{٦٧} ^{٦٨} ^{٦٩} ^{٧٠} ^{٧١} ^{٧٢} ^{٧٣} ^{٧٤} ^{٧٥} ^{٧٦} ^{٧٧} ^{٧٨} ^{٧٩} ^{٨٠} ^{٨١} ^{٨٢} ^{٨٣} ^{٨٤} ^{٨٥} ^{٨٦} ^{٨٧} ^{٨٨} ^{٨٩} ^{٩٠} ^{٩١} ^{٩٢} ^{٩٣} ^{٩٤} ^{٩٥} ^{٩٦} ^{٩٧} ^{٩٨} ^{٩٩} ^{١٠٠} ^{١٠١} ^{١٠٢} ^{١٠٣} ^{١٠٤} ^{١٠٥} ^{١٠٦} ^{١٠٧} ^{١٠٨} ^{١٠٩} ^{١١٠} ^{١١١} ^{١١٢} ^{١١٣} ^{١١٤} ^{١١٥} ^{١١٦} ^{١١٧} ^{١١٨} ^{١١٩} ^{١٢٠} ^{١٢١} ^{١٢٢} ^{١٢٣} ^{١٢٤} ^{١٢٥} ^{١٢٦} ^{١٢٧} ^{١٢٨} ^{١٢٩} ^{١٣٠} ^{١٣١} ^{١٣٢} ^{١٣٣} ^{١٣٤} ^{١٣٥} ^{١٣٦} ^{١٣٧} ^{١٣٨} ^{١٣٩} ^{١٤٠} ^{١٤١} ^{١٤٢} ^{١٤٣} ^{١٤٤} ^{١٤٥} ^{١٤٦} ^{١٤٧} ^{١٤٨} ^{١٤٩} ^{١٥٠} ^{١٥١} ^{١٥٢} ^{١٥٣} ^{١٥٤} ^{١٥٥} ^{١٥٦} ^{١٥٧} ^{١٥٨} ^{١٥٩} ^{١٦٠} ^{١٦١} ^{١٦٢} ^{١٦٣} ^{١٦٤} ^{١٦٥} ^{١٦٦} ^{١٦٧} ^{١٦٨} ^{١٦٩} ^{١٧٠} ^{١٧١} ^{١٧٢} ^{١٧٣} ^{١٧٤} ^{١٧٥} ^{١٧٦} ^{١٧٧} ^{١٧٨} ^{١٧٩} ^{١٨٠} ^{١٨١} ^{١٨٢} ^{١٨٣} ^{١٨٤} ^{١٨٥} ^{١٨٦} ^{١٨٧} ^{١٨٨} ^{١٨٩} ^{١٩٠} ^{١٩١} ^{١٩٢} ^{١٩٣} ^{١٩٤} ^{١٩٥} ^{١٩٦} ^{١٩٧} ^{١٩٨} ^{١٩٩} ^{٢٠٠} ^{٢٠١} ^{٢٠٢} ^{٢٠٣} ^{٢٠٤} ^{٢٠٥} ^{٢٠٦} ^{٢٠٧} ^{٢٠٨} ^{٢٠٩} ^{٢١٠} ^{٢١١} ^{٢١٢} ^{٢١٣} ^{٢١٤} ^{٢١٥} ^{٢١٦} ^{٢١٧} ^{٢١٨} ^{٢١٩} ^{٢٢٠} ^{٢٢١} ^{٢٢٢} ^{٢٢٣} ^{٢٢٤} ^{٢٢٥} ^{٢٢٦} ^{٢٢٧} ^{٢٢٨} ^{٢٢٩} ^{٢٣٠} ^{٢٣١} ^{٢٣٢} ^{٢٣٣} ^{٢٣٤} ^{٢٣٥} ^{٢٣٦} ^{٢٣٧} ^{٢٣٨} ^{٢٣٩} ^{٢٤٠} ^{٢٤١} ^{٢٤٢} ^{٢٤٣} ^{٢٤٤} ^{٢٤٥} ^{٢٤٦} ^{٢٤٧} ^{٢٤٨} ^{٢٤٩} ^{٢٥٠} ^{٢٥١} ^{٢٥٢} ^{٢٥٣} ^{٢٥٤} ^{٢٥٥} ^{٢٥٦} ^{٢٥٧} ^{٢٥٨} ^{٢٥٩} ^{٢٦٠} ^{٢٦١} ^{٢٦٢} ^{٢٦٣} ^{٢٦٤} ^{٢٦٥} ^{٢٦٦} ^{٢٦٧} ^{٢٦٨} ^{٢٦٩} ^{٢٧٠} ^{٢٧١} ^{٢٧٢} ^{٢٧٣} ^{٢٧٤} ^{٢٧٥} ^{٢٧٦} ^{٢٧٧} ^{٢٧٨} ^{٢٧٩} ^{٢٨٠} ^{٢٨١} ^{٢٨٢} ^{٢٨٣} ^{٢٨٤} ^{٢٨٥} ^{٢٨٦} ^{٢٨٧} ^{٢٨٨} ^{٢٨٩} ^{٢٩٠} ^{٢٩١} ^{٢٩٢} ^{٢٩٣} ^{٢٩٤} ^{٢٩٥} ^{٢٩٦} ^{٢٩٧} ^{٢٩٨} ^{٢٩٩} ^{٣٠٠} ^{٣٠١} ^{٣٠٢} ^{٣٠٣} ^{٣٠٤} ^{٣٠٥} ^{٣٠٦} ^{٣٠٧} ^{٣٠٨} ^{٣٠٩} ^{٣١٠} ^{٣١١} ^{٣١٢} ^{٣١٣} ^{٣١٤} ^{٣١٥} ^{٣١٦} ^{٣١٧} ^{٣١٨} ^{٣١٩} ^{٣٢٠} ^{٣٢١} ^{٣٢٢} ^{٣٢٣} ^{٣٢٤} ^{٣٢٥} ^{٣٢٦} ^{٣٢٧} ^{٣٢٨} ^{٣٢٩} ^{٣٣٠} ^{٣٣١} ^{٣٣٢} ^{٣٣٣} ^{٣٣٤} ^{٣٣٥} ^{٣٣٦} ^{٣٣٧} ^{٣٣٨} ^{٣٣٩} ^{٣٤٠} ^{٣٤١} ^{٣٤٢} ^{٣٤٣} ^{٣٤٤} ^{٣٤٥} ^{٣٤٦} ^{٣٤٧} ^{٣٤٨} ^{٣٤٩} ^{٣٥٠} ^{٣٥١} ^{٣٥٢} ^{٣٥٣} ^{٣٥٤} ^{٣٥٥} ^{٣٥٦} ^{٣٥٧} ^{٣٥٨} ^{٣٥٩} ^{٣٦٠} ^{٣٦١} ^{٣٦٢} ^{٣٦٣} ^{٣٦٤} ^{٣٦٥} ^{٣٦٦} ^{٣٦٧} ^{٣٦٨} ^{٣٦٩} ^{٣٧٠} ^{٣٧١} ^{٣٧٢} ^{٣٧٣} ^{٣٧٤} ^{٣٧٥} ^{٣٧٦} ^{٣٧٧} ^{٣٧٨} ^{٣٧٩} ^{٣٨٠} ^{٣٨١} ^{٣٨٢} ^{٣٨٣} ^{٣٨٤} ^{٣٨٥} ^{٣٨٦} ^{٣٨٧} ^{٣٨٨} ^{٣٨٩} ^{٣٩٠} ^{٣٩١} ^{٣٩٢} ^{٣٩٣} ^{٣٩٤} ^{٣٩٥} ^{٣٩٦} ^{٣٩٧} ^{٣٩٨} ^{٣٩٩} ^{٤٠٠} ^{٤٠١} ^{٤٠٢} ^{٤٠٣} ^{٤٠٤} ^{٤٠٥} ^{٤٠٦} ^{٤٠٧} ^{٤٠٨} ^{٤٠٩} ^{٤١٠} ^{٤١١} ^{٤١٢} ^{٤١٣} ^{٤١٤} ^{٤١٥} ^{٤١٦} ^{٤١٧} ^{٤١٨} ^{٤١٩} ^{٤٢٠} ^{٤٢١} ^{٤٢٢} ^{٤٢٣} ^{٤٢٤} ^{٤٢٥} ^{٤٢٦} ^{٤٢٧} ^{٤٢٨} ^{٤٢٩} ^{٤٣٠} ^{٤٣١} ^{٤٣٢} ^{٤٣٣} ^{٤٣٤} ^{٤٣٥} ^{٤٣٦} ^{٤٣٧} ^{٤٣٨} ^{٤٣٩} ^{٤٤٠} ^{٤٤١} ^{٤٤٢} ^{٤٤٣} ^{٤٤٤} ^{٤٤٥} ^{٤٤٦} ^{٤٤٧} ^{٤٤٨} ^{٤٤٩} ^{٤٥٠} ^{٤٥١} ^{٤٥٢} ^{٤٥٣} ^{٤٥٤} ^{٤٥٥} ^{٤٥٦} ^{٤٥٧} ^{٤٥٨} ^{٤٥٩} ^{٤٦٠} ^{٤٦١} ^{٤٦٢} ^{٤٦٣} ^{٤٦٤} ^{٤٦٥} ^{٤٦٦} ^{٤٦٧} ^{٤٦٨} ^{٤٦٩} ^{٤٧٠} ^{٤٧١} ^{٤٧٢} ^{٤٧٣} ^{٤٧٤} ^{٤٧٥} ^{٤٧٦} ^{٤٧٧} ^{٤٧٨} ^{٤٧٩} ^{٤٨٠} ^{٤٨١} ^{٤٨٢} ^{٤٨٣} ^{٤٨٤} ^{٤٨٥} ^{٤٨٦} ^{٤٨٧} ^{٤٨٨} ^{٤٨٩} ^{٤٩٠} ^{٤٩١} ^{٤٩٢} ^{٤٩٣} ^{٤٩٤} ^{٤٩٥} ^{٤٩٦} ^{٤٩٧} ^{٤٩٨} ^{٤٩٩} ^{٥٠٠} ^{٥٠١} ^{٥٠٢} ^{٥٠٣} ^{٥٠٤} ^{٥٠٥} ^{٥٠٦} ^{٥٠٧} ^{٥٠٨} ^{٥٠٩} ^{٥١٠} ^{٥١١} ^{٥١٢} ^{٥١٣} ^{٥١٤} ^{٥١٥} ^{٥١٦} ^{٥١٧} ^{٥١٨} ^{٥١٩} ^{٥٢٠} ^{٥٢١} ^{٥٢٢} ^{٥٢٣} ^{٥٢٤} ^{٥٢٥} ^{٥٢٦} ^{٥٢٧} ^{٥٢٨} ^{٥٢٩} ^{٥٣٠} ^{٥٣١} ^{٥٣٢} ^{٥٣٣} ^{٥٣٤} ^{٥٣٥} ^{٥٣٦} ^{٥٣٧} ^{٥٣٨} ^{٥٣٩} ^{٥٤٠} ^{٥٤١} ^{٥٤٢} ^{٥٤٣} ^{٥٤٤} ^{٥٤٥} ^{٥٤٦} ^{٥٤٧} ^{٥٤٨} ^{٥٤٩} ^{٥٥٠} ^{٥٥١} ^{٥٥٢} ^{٥٥٣} ^{٥٥٤} ^{٥٥٥} ^{٥٥٦} ^{٥٥٧} ^{٥٥٨} ^{٥٥٩} ^{٥٦٠} ^{٥٦١} ^{٥٦٢} ^{٥٦٣} ^{٥٦٤} ^{٥٦٥} ^{٥٦٦} ^{٥٦٧} ^{٥٦٨} ^{٥٦٩} ^{٥٧٠} ^{٥٧١} ^{٥٧٢} ^{٥٧٣} ^{٥٧٤} ^{٥٧٥} ^{٥٧٦} ^{٥٧٧} ^{٥٧٨} ^{٥٧٩} ^{٥٨٠} ^{٥٨١} ^{٥٨٢} ^{٥٨٣} ^{٥٨٤} ^{٥٨٥} ^{٥٨٦} ^{٥٨٧} ^{٥٨٨} ^{٥٨٩} ^{٥٩٠} ^{٥٩١} ^{٥٩٢} ^{٥٩٣} ^{٥٩٤} ^{٥٩٥} ^{٥٩٦} ^{٥٩٧} ^{٥٩٨} ^{٥٩٩} ^{٦٠٠} ^{٦٠١} ^{٦٠٢} ^{٦٠٣} ^{٦٠٤} ^{٦٠٥} ^{٦٠٦} ^{٦٠٧} ^{٦٠٨} ^{٦٠٩} ^{٦١٠} ^{٦١١} ^{٦١٢} ^{٦١٣} ^{٦١٤} ^{٦١٥} ^{٦١٦} ^{٦١٧} ^{٦١٨} ^{٦١٩} ^{٦٢٠} ^{٦٢١} ^{٦٢٢} ^{٦٢٣} ^{٦٢٤} ^{٦٢٥} ^{٦٢٦} ^{٦٢٧} ^{٦٢٨} ^{٦٢٩} ^{٦٣٠} ^{٦٣١} ^{٦٣٢} ^{٦٣٣} ^{٦٣٤} ^{٦٣٥} ^{٦٣٦} ^{٦٣٧} ^{٦٣٨} ^{٦٣٩} ^{٦٤٠} ^{٦٤١} ^{٦٤٢} ^{٦٤٣} ^{٦٤٤} ^{٦٤٥} ^{٦٤٦} ^{٦٤٧} ^{٦٤٨} ^{٦٤٩} ^{٦٥٠} ^{٦٥١} ^{٦٥٢} ^{٦٥٣} ^{٦٥٤} ^{٦٥٥} ^{٦٥٦} ^{٦٥٧} ^{٦٥٨} ^{٦٥٩} ^{٦٦٠} ^{٦٦١} ^{٦٦٢} ^{٦٦٣} ^{٦٦٤} ^{٦٦٥} ^{٦٦٦} ^{٦٦٧} ^{٦٦٨} ^{٦٦٩} ^{٦٧٠} ^{٦٧١} ^{٦٧٢} ^{٦٧٣} ^{٦٧٤} ^{٦٧٥} ^{٦٧٦} ^{٦٧٧} ^{٦٧٨} ^{٦٧٩} ^{٦٨٠} ^{٦٨١} ^{٦٨٢} ^{٦٨٣} ^{٦٨٤} ^{٦٨٥} ^{٦٨٦} ^{٦٨٧} ^{٦٨٨} ^{٦٨٩} ^{٦٩٠} ^{٦٩١} ^{٦٩٢} ^{٦٩٣} ^{٦٩٤} ^{٦٩٥} ^{٦٩٦} ^{٦٩٧} ^{٦٩٨} ^{٦٩٩} ^{٧٠٠} ^{٧٠١} ^{٧٠٢} ^{٧٠٣} ^{٧٠٤} ^{٧٠٥} ^{٧٠٦} ^{٧٠٧} ^{٧٠٨} ^{٧٠٩} ^{٧١٠} ^{٧١١} ^{٧١٢} ^{٧١٣} ^{٧١٤} ^{٧١٥} ^{٧١٦} ^{٧١٧} ^{٧١٨} ^{٧١٩} ^{٧٢٠} ^{٧٢١} ^{٧٢٢} ^{٧٢٣} ^{٧٢٤} ^{٧٢٥} ^{٧٢٦} ^{٧٢٧} ^{٧٢٨} ^{٧٢٩} ^{٧٣٠} ^{٧٣١} ^{٧٣٢} ^{٧٣٣} ^{٧٣٤} ^{٧٣٥} ^{٧٣٦} ^{٧٣٧} ^{٧٣٨} ^{٧٣٩} ^{٧٤٠} ^{٧٤١} ^{٧٤٢} ^{٧٤٣} ^{٧٤٤} ^{٧٤٥} ^{٧٤٦} ^{٧٤٧} ^{٧٤٨} ^{٧٤٩} ^{٧٥٠} ^{٧٥١} ^{٧٥٢} ^{٧٥٣} ^{٧٥٤} ^{٧٥٥} ^{٧٥٦} ^{٧٥٧} ^{٧٥٨} ^{٧٥٩} ^{٧٦٠} ^{٧٦١} ^{٧٦٢} ^{٧٦٣} ^{٧٦٤} ^{٧٦٥} ^{٧٦٦} ^{٧٦٧} ^{٧٦٨} ^{٧٦٩} ^{٧٧٠} ^{٧٧١} ^{٧٧٢} ^{٧٧٣} ^{٧٧٤} ^{٧٧٥} ^{٧٧٦} ^{٧٧٧} ^{٧٧٨} ^{٧٧٩} ^{٧٨٠} ^{٧٨١} ^{٧٨٢} ^{٧٨٣} ^{٧٨٤} ^{٧٨٥} ^{٧٨٦} ^{٧٨٧} ^{٧٨٨} ^{٧٨٩} ^{٧٩٠} ^{٧٩١} ^{٧٩٢} ^{٧٩٣} ^{٧٩٤} ^{٧٩٥} ^{٧٩٦} ^{٧٩٧} ^{٧٩٨} ^{٧٩٩} ^{٨٠٠} ^{٨٠١} ^{٨٠٢} ^{٨٠٣} ^{٨٠٤} ^{٨٠٥} ^{٨٠٦} ^{٨٠٧} ^{٨٠٨} ^{٨٠٩} ^{٨١٠} ^{٨١١} ^{٨١٢} ^{٨١٣} ^{٨١٤} ^{٨١٥} ^{٨١٦} ^{٨١٧} ^{٨١٨} ^{٨١٩} ^{٨٢٠} ^{٨٢١} ^{٨٢٢} ^{٨٢٣} ^{٨٢٤} ^{٨٢٥} ^{٨٢٦} ^{٨٢٧} ^{٨٢٨} ^{٨٢٩} ^{٨٣٠} ^{٨٣١} ^{٨٣٢} ^{٨٣٣} ^{٨٣٤} ^{٨٣٥} ^{٨٣٦} ^{٨٣٧} ^{٨٣٨} ^{٨٣٩} ^{٨٤٠} ^{٨٤١} ^{٨٤٢} ^{٨٤٣} ^{٨٤٤} ^{٨٤٥} ^{٨٤٦} ^{٨٤٧} ^{٨٤٨} ^{٨٤٩} ^{٨٥٠} ^{٨٥١} ^{٨٥٢} ^{٨٥٣} ^{٨٥٤} ^{٨٥٥} ^{٨٥٦} ^{٨٥٧} ^{٨٥٨} ^{٨٥٩} ^{٨٦٠} ^{٨٦١} ^{٨٦٢} ^{٨٦٣} ^{٨٦٤} ^{٨٦٥} ^{٨٦٦} ^{٨٦٧} ^{٨٦٨} ^{٨٦٩} ^{٨٧٠} ^{٨٧١} ^{٨٧٢} ^{٨٧٣} ^{٨٧٤} ^{٨٧٥} ^{٨٧٦} ^{٨٧٧} ^{٨٧٨} ^{٨٧٩} ^{٨٨٠} ^{٨٨١} ^{٨٨٢} ^{٨٨٣} ^{٨٨٤} ^{٨٨٥} ^{٨٨٦} ^{٨٨٧} ^{٨٨٨} ^{٨٨٩} ^{٨٩٠} ^{٨٩١} ^{٨٩٢} ^{٨٩٣} ^{٨٩٤} ^{٨٩٥} ^{٨٩٦} ^{٨٩٧} ^{٨٩٨} ^{٨٩٩} ^{٩٠٠} ^{٩٠١} ^{٩٠٢} ^{٩٠٣} ^{٩٠٤} ^{٩٠٥} ^{٩٠٦} ^{٩٠٧} ^{٩٠٨} ^{٩٠٩} ^{٩١٠} ^{٩١١} ^{٩١٢} ^{٩١٣} ^{٩١٤} ^{٩١٥} ^{٩١٦} ^{٩١٧} ^{٩١٨} ^{٩١٩} ^{٩٢٠} ^{٩٢١} ^{٩٢٢} ^{٩٢٣} ^{٩٢٤} ^{٩٢٥} ^{٩٢٦} ^{٩٢٧} ^{٩٢٨} ^{٩٢٩} ^{٩٣٠} ^{٩٣١} ^{٩٣٢} ^{٩٣٣} ^{٩٣٤} ^{٩٣٥} ^{٩٣٦} ^{٩٣٧} ^{٩٣٨} ^{٩٣٩} ^{٩٤٠} ^{٩٤١} ^{٩٤٢} ^{٩٤٣} ^{٩٤٤} ^{٩٤٥} ^{٩٤٦} ^{٩٤٧} ^{٩٤٨} ^{٩٤٩} ^{٩٥٠} ^{٩٥١} ^{٩٥٢} ^{٩٥٣} ^{٩٥٤} ^{٩٥٥} ^{٩٥٦} ^{٩٥٧} ^{٩٥٨} ^{٩٥٩} ^{٩٦٠} ^{٩٦١} ^{٩٦٢} ^{٩٦٣} ^{٩٦٤} ^{٩٦٥} ^{٩٦٦} ^{٩٦٧} ^{٩٦٨} ^{٩٦٩} ^{٩٧٠} ^{٩٧١} ^{٩٧٢} ^{٩٧٣} ^{٩٧٤} ^{٩٧٥} ^{٩٧٦} ^{٩٧٧} ^{٩٧٨} ^{٩٧٩} ^{٩٨٠} ^{٩٨١} ^{٩٨٢} ^{٩٨٣} ^{٩٨٤} ^{٩٨٥} ^{٩٨٦} ^{٩٨٧} ^{٩٨٨} ^{٩٨٩} ^{٩٩٠} ^{٩٩١} ^{٩٩٢} ^{٩٩٣} ^{٩٩٤} ^{٩٩٥} ^{٩٩٦} ^{٩٩٧} ^{٩٩٨} ^{٩٩٩} ^{١٠٠٠} ^{١٠٠١} ^{١٠٠٢} ^{١٠٠٣} ^{١٠٠٤} ^{١٠٠٥} ^{١٠٠٦} ^{١٠٠٧} ^{١٠٠٨} ^{١٠٠٩} ^{١٠١٠} ^{١٠١١} ^{١٠١٢} ^{١٠١٣} ^{١٠١٤} ^{١٠١٥} ^{١٠١٦} ^{١٠١٧} ^{١٠١٨} ^{١٠١٩} ^{١٠٢٠} ^{١٠٢١} ^{١٠٢٢} ^{١٠٢٣} ^{١٠٢٤} ^{١٠٢٥}

الباب الاول من كتاب الهداية الى فرائض القلوب¹

~~~~~

في شرح وجوه اخلاص توحيد الخالف جل وعز

قال المؤلف انه لما بحثنا عن اوكد اركان ديننا واصوله<sup>2</sup> وجدنا اخلاص التوحيد لبارئنا جل وعز اصله وأسه ان هو اول باب من ابواب الشريعة وبالتوحيد ينفصل الايمان من الشرك<sup>3</sup> وهو راس حقيقة الدين<sup>4</sup> ومن<sup>5</sup> زاع عنه لم يصح له عمل ولا يتثبت له ايمان ولذلك كان اول<sup>6</sup> خطاب الله جل وعز لنا على در سيني : **انكبي يهودا الهيخ لا يهودا لك الهيم احرسم**<sup>7</sup> ثم اكد علينا على يد رسوله عس بقوله **שמע اسرائيل يهودا الهينو يهودا احد**<sup>8</sup> وقد ينبغى لك<sup>9</sup> يا اخي ان تفهم معنى هذا الفصل اعنى **שמע اسرائيل** الى آخره<sup>10</sup> وترى كيف انتقل فيه كلامه<sup>11</sup> من معنى الى معنى وتضمن<sup>12</sup> عشرة معاني بازاء العشر كلمات وذلك انه امرنا بالتزام التحقق بالخالف جل وعز وذلك قوله **שמع اسرائيل** وليس يُريد بقوله **שמع اسمع** وانما اراد الاعتقاد<sup>13</sup> والالتزام كقول الكتاب **نعשה ونשמع**<sup>14</sup> وقوله **ושמעת اسرائيل** **ושמרת לעשות**<sup>15</sup> وكل ما جرى في هذا المعنى<sup>16</sup> بلفظ **السمع**<sup>17</sup> انما المراد به الالتزام والاعتقاد والقبول ثم بعد ان اوجب علينا اعتقاد حقيقة وجوده **الزمن** الاعتقاد انه **الهنا** وزينا بقوله **يهودا الهينو** ثم **الزمن** اعتقاده واحداً حقاً بقوله **يهودا احد** فلما

<sup>1</sup> P. hat hier den Zusatz **الصمائر** الى **لوازم الصمائر**; vergl. hierüber meine Einleitung. <sup>2</sup> O. واصله. <sup>3</sup> T. **המאמין מן הכופר**. <sup>4</sup> P. **الفصائل**. <sup>5</sup> O. **وما**. <sup>6</sup> Fehlt in P. <sup>7</sup> Exod. 20, 2. 3. <sup>8</sup> Deut. 6, 4. <sup>9</sup> Fehlt in P. <sup>10</sup> Deut. 6, 4—10. <sup>11</sup> P. **الكلام**. <sup>12</sup> P. **فيه**. <sup>13</sup> P. **الإستماع**. <sup>14</sup> T. hat nicht **السمع**. <sup>15</sup> P. **المجرى**. <sup>16</sup> P. **السمع**. <sup>17</sup> P. **السمع**.



# باب التوحيد

وهو

الباب الاول

من كتاب

## الهداية الى فرائض القلوب

تأليف الرئيس

רבנו בחיי בן יוסף הד"ר

الاندلسي

رحمه الله تعالى

مع مُقَدِّمات ومباحث عن متن الكتاب

ومسائل تاريخية ولغوية

اعتنى بها الفقير

ابراهيم سالم بن بنيامين بن سليمان بن يحزقيل يهودا

المقدسي

وقد عرضها على اساتذة الجمعية الفلسفية

في الكليّة الوهلمية في اشترسبرك

قاعدة ألزس

طُبع اول مرّة

بالمطبعة الوئطرية في دارمشتت

١٩٠٤





GENERAL LIBRARY  
UNIVERSITY OF CALIFORNIA—BERKELEY

RETURN TO DESK FROM WHICH BORROWED

This book is due on the last date stamped below, or on the date to which renewed.

Renewed books are subject to immediate recall.

PERIODICAL DESK

APR 6 1955

JUN 6 - 1955 LU

*Ret'd Loan Dept  
Returns Dept  
4:00 PM*

JAN 24 1981

REC'D PDEC 80 *bu*

LD 21-100m-1,'54(1887s16)476



